

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

14

سلسلة الدراسات الحضارية

الإمام الخميني

وتجديد الفقه السيّاسي

دراسات في بنية الفكر السّياسي الإسلامي

الجزء الثاني

مجموعة من المؤلفين


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الإمام الخمينيّ
وتجديد الفقه السياسيّ

دراسات في بنية الفكر السياسي الإسلاميّ

الجزء الثاني

الإمام الخمينيّ وتجديد الفقه السياسيّ

دراسات في بنية الفكر السياسي الإسلاميّ

الجزء الثاني

مجموعة من المؤلّفين



المؤلف: مجموعة من المؤلّفين
الكتـاب: الإمام الخمينيّ وتجديد الفقه السّياسيّ - الجزء الثاني
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Al-Imam Al-Khomaini Wa Tajdid Al-Fighh Assiasi



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الإمام الخمينيّ والركائز الفكريّة للحكومة الإسلاميّة

د. مصطفى جعفر پيشه فرد 7

تأملات في الرؤية السياسية للإمام الخميني

د. ابراهيم طالبى دارابى 43

البنية السياسية في أفكار الإمام الخُمينيّ

أ. محمد باقر حشمت زاد 75

الإسلام وأبعاده السياسية والاجتماعية،
وجهة نظر في ضوء رؤية الإمام الخميني

د. خليل حقيقت گر 97

مشروع الإحياء الديني في فكر الإمام الخميني

أ. صائب عبد الحميد 107

الثّابت والمُتغيّر في فكر الإمام الخميني السياسي

د. مصطفى جعفر پيشه فرد 135

في اللوحة المشهدية للعصر السياسي
د. سمير سليمان 165

سمات الحكومة الأمثَل من منظور الإمام الخُمينيّ
د. محمد حسين جمشيدى 181

مفهوم الحريّة في فكر الإمام الخمينيّ
د. عبد الوهاب فراتي 223

الإمامُ الخمينيُّ ثورةُ العشقِ الإلٰهيِّ
الأستاذ كمال السَّيِّد 239

الإمام الخمينيّ والركائز الفكريّة للحكومة الإسلاميّة(*)

د. مصطفى جعفر پيشه فرد(**)

بعد مضيّ أكثر من عقدين على انتصار الثورة الإسلامية وقيام الحكم الإسلاميّ في إيران، ودخول هذا النظام عقده الثالث، بدأت تظهر تحليلات ودراسات متباينة حول ركائز الثورة الدينية وأهدافها، ولا سيّما الثورة الإسلامية، والأفكار التي رفع قائد الثورة على أساسها راية الكفاح والنضال ثم أسّس وفقاً لها النظام الإسلاميّ في إيران. ما هي الأهداف التي تغيّاها الإمام الخمينيّ من نظريّته الدينية؟ وما هي تصوراته في إطار فكرة (توقّعات الإنسان من الدين) التي دفعته إلى الثورة وتشكيل نظام حكم إسلاميّ؟ هل كان الإمام يرمي إلى مقارعة الجور وإعزاز المسلمين أم إلى الديمقراطية والحريّة، أم إلى التنمية الاقتصاديّة وتحسين الواقع المعيشيّ للمجتمع؟ هل ينبغى لأجل إقامة حكومة دينيّة أن تكون لنا غايات دنيوية فقط، بحيث لا يتسنى أن تكون لنا حكومة دينية بدون أن نقرأ الدين قراءة دنيوية؟ ألا يمكن للحكومة الدينية أن تتابع أهدافاً دنيويّة وأخروية في آنٍ واحد، ويكون مبدؤها تغيير المجتمع روحيّاً وموضوعيّاً؟

(*) تعريب: حيدر نجف.

(**) الكاتب هو أحد أبرز الكتّاب من إيران.

ما هي رؤية الإمام للثورة والنظام السياسيّ؟ هل كان يرى أنّ الثورة والحكومة الإسلامية معنيّة بالأمور الدنيوية وحسب، بينما الثورة الأخروية المتعلّقة بضمائر الأفراد بمنأى عن الثورة وحدود امتدادها؟ وهل كان يبغى من تأسيس الحكومة الإسلامية في إيران تغيير واقع المسلمين وحسب، أي أنّ توقّعاته من الدين انحصرت في إعزاز المسلمين في الدار الدنيا بحيث لايخضعوا لاضطهاد أحد؟ أم أنه كان يرمى إلى اهداف اسمي، ونظرته للدين كانت نظرةً يعتقد من خلالها أنّ الثورة الدينية لها مطامحها الدنيوية والأخروية في آن واحد، وفكرة إعزاز المسلمين ضمن مشروع تغيير الواقع الدنيويّ ليست سوى إحدى الغايات المتعدّدة والمتنوّعة التي ترنو إليها الثورة، فثمّة إلى جانبها غايات أخرى يمكن أن تعني بها الثورة والنظام الدينيّ من قبيل الحرية والاستقلال والتنمية الشاملة ومقارعة الظلم والجَور بمقاييس عالميّة تستوعب جميع البشرية وليس المسلمين وحسب. ما هي الأهداف التي طمح الإمام إلى تحقيقها قبل غيرها وأكثر من غيرها ؟و ما هي الركيزة التي قامت عليها رؤيته الأوّليّة للدين؟ أسئلة من هذا القَبيل تمثّل موضوعات على جانب كبير من الأهمّيّة يجب دراستها وتحليلها بشكل دقيق اعتماداً على عشرات الأعوام من كفاح الإمام الخمينيّ لإقامة الحكومة الإسلامية وسيرته النظرية والعملية في هذا الخصوص، حتى تتبيّن من خلال ذلك آراؤه على نحو جليّ وناصع أمام أذهان المختصّين والمفكّرين، وليمكن في ضوئها تقييم ودراسة تجربة الجمهورية الإسلامية باعتبار أنّها تأثّرت أكثر ما تأثّرت بأفكاره وطروحاته رحمه اللّه.

قد يكون غريباً على القارئ الكريم أن يعلم أنّنا سنبدأ الإجابات عن الأسئلة أعلاه من أصل التوحيد؛ خصوصاً وأنّنا سننطلق في بحثنا هذا من مقطع تاريخيّ معين وفحص لثنايا حوارات الإمام الخمينيّ أثناء إقامته في داريس قُبَيل انتصار الثورة الإسلامية. لقد اجترحنا في هذه الدراسة

إجابَتين للأسئلة المذكورة أعلاه إحداهما مضغوطة مختصَرة، والثانية تفصيليّة مطوّلة بعض الشيء. في إطار الإجابة المقتضبة يمكن أن نجد الجواب في حوار أجري مع الإمام في داريس، وفى نطاق الإجابة التفصيلية سوف نتوقّف للتعمّق في ذات الإجابة المستخلصة من كلام الإمام، وسنؤشّر إلى الطريقة التي يمكن بها اندلاع ثورة دينية وقيام حكومة إسلاميّة على أساس التوحيد حسب المنظومة المعرفية للإمام، وكيف تتبلور الأهداف والمبادئ قصيرة الأمد وطويلة الأمد فترسم طريق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة في ظلّ هذه الحكومة ؟

دور التوحيد في الحكومة الدينيّة من وجهة نظر الإمام الخُمينيّ

حينما كان الإمام يقيم في قرية نوفِلّ لوشاتو ضواحي داريس بعد مغادرته العراق، وحين كان نضال الشعب الإيراني قد بلغ ذروته ولم يبق زمن طويل حتى الانتصار، سأل مراسل التايمز اللندنيّة بتاريخ 18/ 10/ 57 (8/ 1/ 1979م) الإمام الخمينيّ عن معتقداته وأفكاره، وسمع منه هذا الجواب:

(جذرُ وأصلُ جميع المعتقَدات التي وردت في القرآن الكريم أو التي أذاعها رسول اللّه (ص) وأئمّة الحقّ من بعده، وأهم وأثمن هذه المعتقدات هو أصل التوحيد. نعتقد طبقاً لهذا الأصل أنّ لا خالق ولا صانع للعالم وكلّ عوالم الوجود والإنسان سوى الذات المقدّسة للّه تعالى المطلع على جميع الحقائق والقادر على كل شيء والمالك لكلّ شيء)[1].

بعد أن يقيم الإمام الخمينيّ في هذا الحوار جميع أفكاره على أساس التوحيد مثلما يفعل سائر المسلمين، ويعدّه بمثابة جذر الشجرة والعمود

(1) انظر: الإمام الخمينيّ، **صحيفة النور**، ج4، ص166 ـ 167 (وزارة الإرشاد الإسلاميّ ـ شباط 1983).

الأساسي الذي تستند إليه معارفه، يبادر إلى استخلاص الآثار واللوازم المترتّبة على هذا الإيمان التوحيديّ مشيراً إلى التعاليم الجمّة التي يمكن تلقّيها في ضوء التوحيد. خلاصة ما يعدّه الإمام ثمرةً للتوحيد يمكن أن يصاغ على شكل تسعة مبادئ، ففي ظلّ أصل التوحيد، يعتقد الإنسان الموحّد:

1 ـ يجب أن لا يسلّم إلاّ للذات الإلٰهيّة المقدّسة، ويجب أن لا يطيع أي إنسان إلاّ إذا كانت طاعته طاعةً للّٰه.

2 ـ لا يحقّ لأيّ إنسان إجبار الآخرين على التسليم أمامه.

3 ـ لا يحقّ لأيّ إنسان حرمان إنسان آخَر أو مجتمع أو شعب من الحرية، ولا أن يسنَّ له قوانين وينظِّم سلوكه وعلاقاته حسب مداركه ومعارفه التي تتّسم طبعاً بالنقصان الفاضح أو بناءً على ميوله وإرادته الخاصّة.

4 ـ التشريع من أجل التقدّم ممارسة تختصّ بالله تعالى، مثلما تختصّ قوانين الوجود والخلقة أيضاً به (عزّوجلّ). وسعادة الفرد والمجتمع وكمالها منوطان بتطبيق القوانين الإلٰهيّة التي جاء بها الأنبياء للبشر.

5 ـ انحطاط الإنسان وانحداره إنما يكون بسبب فقدانه لحرّيته وتسليمه حيال سائر البشر.

6 ـ على الإنسان أن يثور ضدّ هذه القيود والأغلال، وينتفض بوجه الآخرين الذين يدعونه للأسر، فيحرّر نفسه ومجتمعه ليكونوا جميعاً عبيداً للّٰه مُسلِّمين له.

7 ـ ضوابطنا الاجتماعية ضدّ القوى الاستبدادية والاستعمارية مرسومة كلّها من أجل الحريّة والتحرّر.

8 ـ الناس جميعاً متساوون أمام اللّه، فهو خالق الجميع والجميع مخلوقاته وعباده. أي أنّ الأصل هو تساوى البشر ولا ميزة لإنسان على إنسان الاّ بمعيار التقوى والنزاهة من الانحراف والخطيئة.

9 ـ ينبغي الكفاح ضدّ أيّ شيء يعيق المساواة في المجتمع ويشيع امتيازات فارغة لا معنى لها.

المبادئ التسعة أعلاه هي التعاليم التي يمكن استنباطها في مضمار الشؤون الاجتماعية والعلاقات الإنسانيّة من أصل التوحيد حسب تصوّرات الإمام الخمينيّ، وفيها دلالة جليّة على أنّ موضوعات على جانب كبير من الأهمّيّة نظير الحرية والمساواة والعدالة ومقارعة الجَور ومكافحة الاستبداد والاستعمار والتمييز العنصريّ وهي من الحاجات الرئيسة للإنسانيّة في أمسها وحاضرها، وكان الإنسان دائماً يعدّ الدقائق واللحظات للوصول إليها، يمكن أن تتشكّل وتظهر بقوّة في النظام الدينيّ الذي نادى به الإمام الخمينيّ بمحوريّة التوحيد. المبادئ المذكورة أعلاه أكثر حاجات الإنسان حيويّةً وتقدّمية، وضمانة فلاحه وسعادته الأبدية، وتتمتّع بقدرات عالية جدّاً إلى درجة أنّ بمقدورها وضع جميع الآلام والأعباء عن كاهل الإنسان. وجميع هذه الطموحات والحاجيّات كامنة في كلمة التوحيد ولا يتسنّى انتزاعها واستخلاصها إلاّ منها.

في الحوار الموجز المفيد للإمام مع صحيفة التايمز اللندنيّة والذي اشتمل على لباب أفكاره في ميدان السياسة والنظم الاجتماعية، يتجلّى التوحيد أساساً ومحوراً لكلّ تلك الأفكار، وتُشبّه النظم المختلفة بشجرة جذرها التوحيد. التدبّر في التوحيد من زاوية نظر الإمام يفشي بحقيقة أنّ التوحيد رغم كونه أصلاً من أصول العقيدة الإسلامية إلى جانب أصول أخرى كالعدل والنبوّة والإمامة والمعاد، بيدَ أن حقيقة الأمر اسمي وابعد من هذا بكثير إذ إنّ جميع الأصول ترجع منطقيّاً إلى أصل التوحيد،

فتصوّرات الإنسان الموحّد عن النبوة والإمامة والمعاد ترجع إلى ثقافته حول الخالق الأول. فحيث إن اللّه سبحانه كمال مطلق ومنّزه عن أيّ نقص أو خطأ، لذا نصل إلى أصل العدل فنجد أنّ ساحة الربوبيّة منزّهة عن أيّ ظلم أو جَور، وبالتّالي فإنّ الإيمان بالعدل له جذوره في المعرفة التوحيدية.

من جهة أخرى، حيث إنّ هداية الإنسان هي نحو الخير والسعادة، ورسم معالم المعرفة السليمة والسلوك القويم من ضروريات الحكمة الإلٰهية ومن أبعاد الربوبية الإلٰهيّة، لذا سوف نستنبط من كلّ هذا مبدأ بعثة الأنبياء وضرورة النبوّة والإمامة، ونستنتج كيف أنّ معرفة الحكمة الإلٰهيّة لها صِلاتها الوثيقة بهذين الأصلين. كما أنّ التعمّق في العدالة والحكمة الإلٰهيّة يرشدنا إلى الإيمان بالمعاد، إذ بالنظر لمفهوم البعثة وإنزال الكتب السماوية لأجل الهداية والعدل والحكمة، تتعيّن عدم المساواة بين الكافر والمؤمن، والفاسق والصالح، ويتوجّب وجود عالَم آخر كتتمّة لحياة البشرية الهدف منه تقييم سلوكهم في الدنيا. وهذا هو مغزى كلام الإمام ذحين اعتبر التوحيد أساس كافّة معتقدات المسلمين وعدّه أهمّ وأثمن هذه المعتقدات ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿24﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾[1] في هذا المثل القرآنيّ تمّ تشبيه نظام الفكر الإسلاميّ بشجرة جذرها كلمة (لا إلٰه الاّ اللّه) الطيّبة التي تتفرّع منها بقيّة الجذور، وبنموّ هذه الجذور تتفرّع منها الأغصان والأوراق وتتفتّح الزهور وتتحوّل إلى ثمار طيّبة. يقول العلاّمة الطباطبائي إنّ التوحيد حينما ينمو ويتطوّر فسيغدو الإسلامَ كلّه، والإسلام حينما يُضغَط ويُختصر ستكون النتيجة أصل التوحيد[2].

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: 24.

(2) نقلاً عن محمد تقى مصباح يزدى، **التوحيد فى النظام العقيديّ والنظام القيمي الإسلاميّ** (ط2، 1991).

إنّها معرفة الله التي تنتج سائر العقائد والنظم المعرفية الدينية، فهي كالجذر الذي إنْ توفّرت له التربة الصالحة نما ونضج وتفرّعت عنه الغصون والأوراق والثمار. التوحيد محور النظام المعرفيّ والنظام القيميّ في الفكر الإسلاميّ، وكلّما تكامل وتجذّر في نفس الإنسان كلّما أفصح عن نفسه من خلال إيمان الإنسان وسلوكه.

الإقرار بكلمة الإخلاص والإيمان بأصل التوحيد ليس مجرّد عقيدة أو فكرة عاطلة المفعول ليس لها تأثيرها في السلوك البشريّ أو أنّها غير ذات علاقة بسائر أفكاره ونظرياته ونظمه الاجتماعية والسياسية وقيمه الأخلاقية. المعرفة التوحيدية فضلاً عن تأثيرها في الحقل الأنطولوجيّ، تفرز أيضاً المنظومة القيمية للإنسان الموحّد. فالمؤمن الموحّد ينظم سلوكه على أساس القرب من الكمال المطلق والسلوك إلى اللّه، ويقيم أفعاله وممارساته طبقاً لذلك. هدفه النهائيّ هو الحقّ سبحانه وتعالى، ولأجل أن تشرق أنوار التوحيد على روحه نراه يعمل على إجلاء مرآة الفؤاد وتزكية النفس وتنقية الباطن. ومن جهة ثانية فإنّ المعرفة التوحيدية تنظّم العلاقات الاجتماعية والحقوقية والسياسيّة، ولذا يكون الميدان السياسيّ أيضاً من الميادين التي تؤثّر فيها الأفكار التوحيدية أو أنّها تنخرط ضمن المنظومة التوحيدية. وبالتالب فإن للفكرة التوحيدية دورها وأثرها ونشاطها في الميادين الثلاثة: المعرفة، والأخلاق، والسياسة. بناءً على ما مرّ يشكّل التوحيد الركيزة الأساسية لمنحي الإمام الخمينيّ الذي يعتبره جوهر ثورته الدينية ويعتقد أنّ التوحيد لا يصلح باطن الإنسان وحسب بل يصلح المجتمع أيضاً ويبلغ به ضفاف الفلاح، ويمكن أن يكون الأرضية لتحقيق أهداف كبرى نظير العالم الحرّ والحيويّ والخالي من الفساد والظلم والتمييز العنصري فضلاً عن هدف العزّة والشموخ.

الذي مرّ بنا لحدّ الآن هو إجابة موجزة عن الأسئلة المطروحة في

مستهلّ البحث. وفيما يلي نتوسّع في الإجابة على ضوء ما ذكرناه في هذه الإجابة المقتضبة، سنتعرف بدايةً على مكانة التوحيد ومستوياته المختلفة في المنظومة الفكرية الإسلامية، لتكون لنا بعد ذلك إطلالة على أفكار الإمام حول التوحيد إلى أن نصل إلى النظرية الدينية للإمام وآرائه حول الثورة الدينية وتوقّعاته من الدين.

البحث التفصيليّ

1 ـ المعرفة التوحيديّة في المنظومة الفكريّة الإسلاميّة

مفردة التوحيد مصدر باب تفعيل وبمعنى اعتبار الشيء واحداً لا أكثر. المراد من باب تفعيل هنا القبول والاعتراف وليس الإيجاد أو الإنتاج كما هو الحال بالنسبة لسائر الأفعال المتعدّية. استخدام كلمة التوحيد في هذا السياق هو على غرار كلمتي تعظيم وتكبير، فكما أنّ التعظيم بمعنى اعتبار الشيء عظيماً وليس بمعنى إيجاد العظمة في الشيء، كذلك التوحيد بمعنى الاعتقاد بوحدة الشيء وليس بمعنى جعله واحداً. وحينما تذكر كلمة التوحيد على نحو الإطلاق وبدون قيد يقيّدها فالمقصود منها في عرف المسلمين الإيمان بوحدة اللّه تعالى مبدأ الخلقة.

قرّر الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمون للتوحيد مراتب عدّة هي: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الافعال.

1 ـ توحيد الذات: المراد من توحيد الذات تعالى اللّه عن أن يكون له شريك وعن التركيب، والإيمان بأنّه عزّ وجلّ لا جزء له ولا نظير، فهو واحد أحد (إنه تعالى واحد أحد المعنى)[1].

---

(1) انظُر: الشيخ الصدوق، التوحيد، الباب 11، ح9، ص 144.

2 ـ توحيد الصفات: ويعني أنّ صفات اللّه كالحياة والعلم والقدرة هي عين ذاته وليست زائدة أو عارضة على ذات الخالق، فهو منزّه عن أن تكون صفاته خارجية على ذاته وعارضة عليها، وأن لا يكون متوفّراً في داخل ذاته على الكمالات المطلقة والأسماء الحسنى (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه) [1].

3 ـ توحيد الأفعال: تستخدم عبارة «توحيد الأفعال» المركّبة للإشارة إلى أنّ عالم الخلقة بما له من نظام وقوانين دقيقة ترتكز إلى العلاقة بين الأسباب والمسبّبات منبثق كلّه عن إرادة الخالق ومرتبط بمشيئته. فالظواهر في عالم الوجود سواء كانت كبيرة عامّة أو صغيرة خاصّة، مثلما تحتاج في ذاتها إلى خالقها وترتبط به بينما يكون قائماً بذاته ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾[2] كذلك تحتاج إليه في المرتبة اللاحقة وهي مرتبة التأثير، فهي هناك أيضاً غير مستقلّة، أي أنّ كلّ أثرٍ وفعلٍ يصدر عن وجودٍ ممكن ويتمّ بواسطته إنّما يصدر ويتمّ بحول اللّه وقوته (ولا مؤثر في الوجود إلاّ اللَّه). إذن توحيد الأفعال هو إيمان واعتراف بارتباط ظواهر الوجود وفقرها من دون أن يتعارض هذا الإيمان مع قوانين العلية أو يُقصيها.

بالمستطاع تقسيم توحيد الأفعال إلى فروع شتّى كالتوحيد في الخالقية والتوحيد في الربوبية. وفيما يلي إشارة مقتضبة إلى هذين التوحيدين:

أ ـ التوحيد في الخالقية: وهو اعتراف الشخص الموحّد وإيمانه بأن جميع الموجودات فقيرة ومحتاجة إلى أن يكون وجودها رهناً بالفيض والتجلّي الإلٰهي، فجميعها مخلوقة من قبل اللَّه، وليس ثمّة خالق أو موجد مستقلّ في العالم سوى اللّه ﴿قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ قُلِ ٱللَّهُۚ قُلۡ

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة الأولى، تصحيح الدكتور صبحي الصالح، ص39.
(2) سورة البقرة، الآية: 225.

﴿أَفَٱتَّخَذۡتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ لَا يَمۡلِكُونَ لِأَنفُسِهِمۡ نَفۡعٗا وَلَا ضَرّٗاۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ أَمۡ هَلۡ تَسۡتَوِي ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُۗ أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[1].

ب ـ التوحيد في الربوبية: مالكُ الشيء ومدبّرهُ والمتصرّف فيه يسمّى في العربية ربّه المدبّر الذي يتولّى مهمّة تدبير الشيء هو من يأخذ على عاتقه واجب تنظيم أمور ذلك الشيء بطريقة تفضي إلى النتائج الإيجابية المرجوّة. المراد من التوحيد الربوبيّ في بحوث التوحيد الإيمان بحقيقة أنّ تدبير الوجود بما في ذلك الإنسان يتمّ من قبل اللّه تعالى، فالوجود كلّه خاضع لربوبية اللّه وتدبيره، والإنسان بعد خلقته وظهوره لا يُفوّض تدبيرُهُ لنفسه انما يحيي بتدبير من اللّه سبحانه[2]. ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[3].

يمكن تحليل التوحيد في الربوبية ودراسته حسب ما يعتقد المسلمون والمفكّرون الإسلاميون ضمن جانبين مستقلّين هما: الربوبية التكوينية والربوبية التشريعية.

أوّلاً: الربوبية التكوينية: المراد من التوحيد في الربوبية التكوينية الإيمان بحقيقة أنّ التدبير والإدارة التكوينية في العالم تختص بالخالق سبحانه، وما من ظاهرة خارجية يمكن أن تتخلّف عن ربوبيته وتدبيره، ابتداءً من دوران النجوم والكواكب والمجرّات حتى هبوب الرياح وتفتّح النباتات ودبيب النمل[4].

---

(1) سورة الرعد، الآية: 16.

(2) انظر: جعفر سبحاني، **محاضرات في الإلهيات**، تلخيص على رباني كلبايكاني، ص57 ـ 59، ومحمد تقي مصباح يزدي، **التوحيد في النظام العقيديّ والنظام القيميّ الإسلاميّ**، ص 2321.

(3) سورة طه، الآية: 50.

(4) انظر: محمد حسين الطباطبائى، **الميزان في تفسير القرآن**، ج10، ص 48 و ج14، ص 303.

التوحيد في الربوبية التكوينية من الأطوار الدقيقة والصعبة في الفكر التوحيديّ ويعدّ من المراحل المتكاملة في التوحيد. يكشف التدبر والتعمّق في الآيات القرآنية عن حقيقة أن المشكلة العقيدية التي ابتلي بها كثير من الكفّار والمشركين الذين عاصروا أنبياءَ عظاماً كالنّبيّ إبراهيم (ع) أو نبيّنا الخاتم (ص) كانت تتعلّق بهذا الطور من أطوار التوحيد تحديداً. فمع أنّهم آمنوا بالتوحيد في الذات والتوحيد في الخالقية ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[1] إلاّ أنّ ما كان يقصيهم عن صفوف الموحّدين هو التوحيد الربوبيّ. لذا نلاحظ في احتجاجات النبيّ إبراهيم (ع) حيال مشركي عصره أنّه يتوكّأ على الربوبية التكوينية للباري تعالى ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[2].

ثانياً: الربوبية التشريعية: الطور الراقى من التوحيد والذى لا يبلغ التوحيد من دونه حدّ نصابه الطبيعيّ هو الإيمان بالتوحيد على مستوى الربوبية التشريعية. وهو طور من الربوبية يتعلّق بالأفعال الاختيارية والإرادة الحرّة للإنسان. إذ إنّ ما يميّز الإنسان عن سائر المخلوقات هو الإرادة الحرّة التي منّ الله بها عليه. فالإنسان يستخدم حريته واختياره للسعى والانتخاب من أجل بلوغ الكمال والتطوّر المنشود. وهذه ممارسة يمكن أن نقول عنها إنّها إنسانية تنبع من حرية الإنسان وإرادته. السلوك الإجباريّ الخارج عن حيّز إرادة الإنسان واختياره لا يمكن اعتباره سلوكاً إنسانيّاً على الإطلاق. في ضوء هذه المقدّمة تستدعي الربوبيّة الإلٰهيّة فيما يتّصل بأفعال الإنسان الإرادية وسلوكه الحرّ أن لا يُترك هذا الإنسان لحاله بعد أن يحظى بنعمة الإرادة الحرّة وحقّ الاختيار

(1) سورة لقمان، الآية: 25.
(2) سورة الأنعام، الآية: 76.

في تكفيره وإيمانه القلبيّ وعلى صعيد سلوكه وأفعاله الخارجية، وبعد أن منحه اللّه الأدوات والأسباب اللازمة لاستخدام هذه الإرادة الحرّة. إنما يرشده الباري عزّ وجلّ إلى صراط السعادة المستقيم ويعلمُهُ بمواصفات السعادة والشقاء والخير والشرّ ويزوّده بالخطط والبرامج الضرورية لبلوغ الكمال في حياته الفردية والاجتماعية، لكي يختار بإرادته الحرّة هذا الصراط المستقيم ويؤمن به ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1].

طبقاً للتوحيد على مستوى الربوبية التشريعية ينبغي على الإنسان أن لا يطيع إلاّ اللّه والذين يتلقّون الأوامر من قِبَل اللّه، ولا يصغي إلاّ لدساتير الباري وأوامره ونواهيه، فلا يقبل إرادة أحد سوى اللّه سبحانه، ولا يخضع لتشريعات أحد سوى خالق العالم عزّ وجلّ[2].

الإيمان بالربوبية التشريعية للّه تعالى من المراحل الصعبة جدّاً في الفكر التوحيديّ، فالإنسان حينما يؤمن بهذه الربوبية سيواجه امتحاناً وابتلاءً عسيراً، إذ عليه أن يؤمن بإرادته الحرّة ويتبع الدساتير الإلٰهيّة ويضرب ميوله ونزعاته النفسية عرض الجدار ويسير في الصراط الإلٰهي المستقيم، وهذه ممارسات عظيمة ومهمّة في طريق التكامل والسعادة الإنسانية. وخير شاهد على هذه الحقيقة يمكن أن يُستخلص من التدبّر في الانحراف الذى وقع فيه إبليس حسب ما تفيد التعاليم والآيات القرآنية.

يعتبر القرآن الكريم إبليس من الكفَرة غير الموحّدين ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[3] فمن أين بدأ كفره وانحرافه عن سبيل التوحيد؟ تفيد الوثائق والمصادر

---

(1) سورة البقرة، الآية: 256.

(2) انظر: محسن خرازى، **بداية المعارف الإلٰهية في شرح عقائد الإمامية**، ج1، ص 56.

(3) سورة البقرة، الآية: 34.

الدينية أن إبليس كان مؤمناً بالذات الإلٰهيّة المقدسة أي أنّه لم يكن منكِراً للذات الإلٰهيّة. لقد كان مؤمناً عَبَدَ اللّه ستة آلاف سنة. ولا توضح الروايات هل أنَّ هذه السنين من السنين الدنيوية أم الأخروية التي يعادل كلّ يوم منها ألف عام؟[1] لقد كان إبليس مؤمناً بالمبدأ ﴿قَالَ أَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾[2]. ومعنى ذلك أنّ الثغرة التي ابتلي بها إبليس لم تكن على صعيد توحيد الذات والصفات أو التوحيد في الخالقية أو التوحيد في الربوبية التكوينية، إنّما تتمثّل في عدم إيمانه بالربوبية التشريعية، إذ لم يكن يرى أنّ الأمر الإلهيّ واجب الطاعة من دون أية مناقشات أو تشكيك، ولمّا لم يجد القانون والحكم الإلٰهي متطابقاً مع ميوله النفسية ورغباته الشهويَّة وقع في شراك الكفر. تَحظى هذه الحقيقة القرآنية بصعوبة وحساسية ووعورة طريق التوحيد على مستوى الربوبية التشريعية التي تعدّ حدّ نصاب التوحيد ويجب على الإنسان الموحّد طبقاً لها أن يعتبر اللّه واللّه فقط جديراً بالطاعة فيستمدّ شرعيّة أيّة سلطة سياسية أو قانونية من المبدأ الإلٰهيّ، وإلاّ فالمنظومة السياسية والحقوقية التي تقف موقف النديّة والموازاة من منظومة التشريع الإلٰهيّ تتعارض تعارضاً جليّاً مع النظام التوحيدي، ومن هنا تتضح حقيقة العلاقة بين مقولتَي التوحيد والسياسة اللَّتين قد تبدوان للوهلة الأولى غير مترابطتين بل من سنخين متفاوتين، ويتجلّى دَور التوحيد في الفكر السياسيّ للإنسان الموحد الذي آمن بكافّة مراحل التوحيد ابتداءً من توحيد الصفات وحتى الربوبية التشريعية.

بالتأمّل في هذه التوطئة التي تمثّل صورة اجمالية للفكر التوحيديّ في النظام العقيديّ والفكريّ الإسلاميّ، تضمّنت مراحل التوحيد ومراتبه

---

(1) نهج البلاغة، نقلاً عن محمد تقي مصباح يزدى، **التوحيد في النظام العقيدي والقيمي الإسلامي**، ص 24.

(2) سورة الأعراف، الآية: 14.

ابتداءً من طور الإيمان القلبيّ الداخليّ حتى ظهور هذا الإيمان على الميدان الاجتماعيّ والسياسيّ، يتسنّى حالياً تسليط الضوء على النظريّة المعرفيّة للإمام الخمينيّ فيما يتصل بالدين، كما يمكن بالاعتماد على كلمة التوحيد ودورها في المنظومة الفكرية للإمام الخمينيّ تحليل نظريته بخصوص الثورة الدينية والثورة الإسلامية وإعادة قراءة التوحيد في مرتكزات الفكر السياسيّ لهذه الثورة.

2 ـ إعادة قراءة التوحيد في فكر الإمام الخُمينيّ:

مرّ بنا أنّ الإمام الخمينيّ أجاب مراسل التايمز اللندنيّة عن سؤاله حول أسس فكره بالقول: (جذور وأصول جميع العقائد وأهم وأثمن معتقداتنا هو أصل التوحيد)[1]. والذي يدرس المسيرة الفكرية للسيّد الإمام طوال تاريخ حياته الحافل بالأحداث والمنعطفات الحسّاسة، يدرك جيّداً حقيقة أنّ القسم الأعظم من كتاباته التي سبقت عقد الستينات دارت حول محور التوحيد والموضوعات العرفانية ذات الصلة بالتوحيد. فأعمال مهمّة نظير (شرح دعاء السحر)، و(مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية)، و(التعليقة على الفوائد الرضوية)، و(التعليقة على شرح فصوص الحكم)، و(مصباح الأنس)، و(شرح الأربعين حديثاً)، كتبت كلّها خلال الحقبة التي سبقت تصدّيه للمرجعية أي حينما كان في قم أستاذاً وكاتباً مرموقاً يزاول نشاطه العلميّ، ولم يكن قد خاض بعد غمار العمل السياسيّ بنحو واضح وفعّال، وفي هذه الحقيقة دلالة على الاهتمام الباطني للإمام بموضوع التوحيد قبل أيّ موضوع أو مسألة أخرى، وكما يمكن أن يفهم من سيرته على شتّى الصعد الدينية والسياسية، فقد بقي هذا الميل ملازماً له حتى آخر أيام حياته ينظر من خلاله إلى العالم والإنسان والدين والسياسة وأي موضوع مفترض آخر.

---

(1) انظر: **صحيفة النور**، ج 4، ص 166 ـ 167.

وقد أشرنا في نهاية هذا البحث إلى بعض تجلّيات ومصاديق هذه النزعة.

في مضمار الفكر التوحيديّ تأثّر الإمام الخمينيّ أكثر ما تأثّر بالقرآن وأهل البيت، ومن ثمّ بالعرفاء المسلمين، وعرض التوحيد وقدّم تحليلاته التوحيدية بناءً على ما تعلّمه من القرآن وكلام المعصومين(ع). ومع أنّه عمد أحياناً إلى إثبات (اللّه) استعانةً ببرهان النظم أو برهان الإمكان والوجوب وأنّ الممكنات بحاجة إلى وجود واجب [1]، إلاّ أنّه وتبعاً لأستاذه المفضال آية اللّه شاه آبادى (ره) كان شديد الميل إلى تحكيم الفطرة في الموضوعات المتعلّقة بالمبدأ والتوحيد، وكان يعتقد أنّ فطرة الإنسان تشدّه نحو الكمال المطلق، ويمكن عبر النزعة الفطرية الإنسانية النافرة من النقص والعيب والخلل والتائقة إلى الكمال المطلق إثبات التوحيد والوصول إلى اللَّه[2].

حبّ الكمال المطلق والنفور من النقص إحدى النزعات الفطرية في الإنسان، وبهذه الفطرة يمكن إثبات الهويّة الإلهيّة المطلقة. المراد من حبّ الكمال المطلق هو أنّ الأشياء التي يحبّها الإنسان كالثروة والسلطة أو العلم والمعرفة و. . . إلخ حيث يبحث كل إنسان عن محبوبه في إحدى هذه الأمور فيعدّه المحبوب الحقيقيّ، هذه الأشياء تجعل البشر مختلفين في مصاديق ما يحبّون، بينما حين يعودون إلى فطرتهم ويعيدون قراءتها يصلون إلى حقيقة أنهم لا يكتفون إطلاقاً بهذه الأشياء والأمور، ولو وجدوا درجات أرفع منها لجنحت إليها قلوبهم على الفور. نور الفطرة يهدي الإنسان إلى الكمال المنزّه عن أي نقص أو خلل. هذه

---

(1) انظر: الأربعون حديثاً، الحديث الثاني عشر، ص195 ـ 198 (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ط3، 1993) وتفسير سورة الحمد، ص 98 ـ 101 (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ط1، 1996).

(2) انظر: الأربعون حديثاً، الحديث الحادي عشر، ص 181 ـ 185.

الفطرة هي المعين الأوّل لكافة التحرّكات والمساعي الإنسانية والجهود المضنية التي يتحمّلها الإنسان في هذا العالم الكبير. الفارق بين البشر هو في تحديد المحبوب الحقيقيّ، فكلّ إنسان يبحث عن كماله ومراده في شيء معيّن حسب ما تمليه عليه أوهامه. فالذي ينشد السلطة حتى لو هيمن على الأرض كلها سيظلّ فؤاده يرنو إلى ما هو أكثر من ذلك. فؤاد الإنسان يتوق إلى كمال خال من أيّ نقص، وعلم خال من أيّ جهل، وقوة واقتدار ليس معهما أيّ عجز، وحياة ليس بعدها أى موت أو فناء. الكلّ يعشقون الكمال المطلق، وما من معشوق سوى الذات الكاملة المطلقة تصبو إليها الفطرة. هذا هو حكم الفطرة، وحكم الفطرة أوضح من كلّ البديهيات.

فى تفسير الإمام لسورة التوحيد يذكر أنّ كلمة (هو) إشارة إلى الهوية المطلقة الإلٰهيّة، ويعتقد أن الهوية المطلقة هي التي ترنو إليها الفطرة الإنسانية ويعشقها الجميع. وفي المرحلة الثانية يعتبر أنّ الهويّة المطلقة برهان لستٍّ من صفات الباري تعالى يرد ذكرها في بقية سورة التوحيد، وهي:

1 ـ الاشتمال على جميع الكمالات: اللَّه.

2 ـ البساطة وعدم التركيب: أحد.

3 ـ افتقاد النظير والشبيه (كإحدى لوازم الأحديّة): الواحد.

4 ـ التنزّه عن أيِّ عيب أو نقص: الصمد.

5 ـ أنّه لا يلد أحداً: لم يلد.

6 ـ وأنّه لم يُولد من أحد: ولم يولد[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 518.

إذن في ظلّ سورة التوحيد وباستلهام الفطرة النازعة إلى الكمال، يصار إلى إثبات التوحيد في مراتب الذات والصفات والأفعال.

بعد هذه المرحلة نصل إلى توحيد الأفعال في فكر الإمام الخُمينيّ. في إطار ما يقدّمه الإمام من آراء حول قضية (توحيد الأفعال) بالغة الدقة والغموض، نراه يستلهم الكتاب والسنّة فيعتبر أنّ علاقة الوجود باللّه تعالى علاقة خاصّة يعبّر عنها بالتجلّي والظهور، وتختلف اختلافاً ماهويّاً ملحوظاً عن سائر أنواع الربط والعلاقة المعروفة للإنسان[1] الارتباط الوجوديّ بين الابن وأبيه، وارتباط أشعّة الشمس بقرص الشمس، وارتباط الحواسّ بالقوى النفسية (كارتباط البصر والسمع بالنفس) من أبرز نماذج الارتباط المعروفة لدى الإنسان. من بين هذه الأمثلة الثلاثة يمكن ملاحظة انفصال وتباين أكيد في المثال الأوّل إذ لا نلاحظ علاقة تكوينية شديدة. وفي المثال الثاني مع أنّ العلاقة تغدو أعمق بعض الشيء بيدَ أنّ بالإمكان ملاحظة التمايز أيضاً. أمّا في المثال الثالث حيث الترابط قويّ ومتين جدّاً بحيث يتسنّى للإنسان إدراكه بالعلم الحضوريّ، وبوسعه عبر وعيه الشهوديّ أن يرى حقيقة أنّ النفس لها إحاطة قيّومية شاملة بكافة القوى والحواسّ، وأنّ هذه القوى مرتهنة ارتهاناً شاملاً للنفس، مع ذلك يرى الإمام أنّ علاقة ظواهر العالم باللّه سبحانه أرقى من كلّ العلاقات السابقة وهي علاقة لا توصف ولا يمكن التعبير عنها بنحو ناجح متكامل، فالألفاظ والكلمات لا تقدر أن تتحمّل عبء تلك المعاني الثقيلة. ولو أردنا التعبير عن هذه العلاقات وصبّها في قوالب الكلمات لكان أفضل تعبير هو (التّجلّي والظهور) المستخدَم في أدبيّات العرفاء والممكن ملاحظة جذوره في آيات القرآن الكريم وبعض الأدعية، ومن ذلك الآية الكريمة ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ

---

(1) انظر: تفسير سورة الحمد، ص 175 ـ 188.

صَعِقًاۚ﴾[1]. في هذه الآية إشارة إلى تجلّي اللّه سبحانه للنبيّ موسى. ومثل ذلك يمكن أن نطالعه في دعاء السمات والمناجاة الشعبانية، ففي دعاء السمات نُقسم على اللّه بما يلي: (وبنور وجهك الذى تجلّيت به للجبل فجعله دكّاً وخرّ موسى صعقاً) وهنا أيضاً إشارة إلى الحادثة المعروفة التي وقعت للنبيّ موسى ورواها لنا القرآن الكريم. ونقرأ كذلك في المناجاة الشعبانية: (إلٰهي واجعلني ممّن ناديته فأجابك ولاحظته فصعق لجلالك فناجيته سرّاً).

والنتيجة هي أنّه بالرغم من حديث الفلاسفة والفقهاء عن العلّة والمعلول والخالق والمخلوق والأثر والمؤثّر للإفصاح عن علاقة عالم الوجود باللّه سبحانه، إلاّ أنّ تعبير الكتاب والسنّة عن ذلك هو: التجلّي والظهور، فهذا التعبير أقدر على الأخذ بأيدينا إلى اكتشاف حقيقة الأمر. من هنا نرى أنّ القرآن الكريم يسمّي اللّه سبحانه نور السماوات والأرض ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾[2] ولم يقُل (باللّه تتنوّر السماوات والأرض) ما يدلّ على لون من الانفصال والغيرية حسب رأي الإمام. تعبير نور السماوات والأرض فيه دلالة على أن السماوات والأرض هي ظهور النور الإلهيّ وتجلّي الباري عزّ وجلّ، فكلّ الموجودات فضلاً عن كونها نوراً، فهي من أنوار اللّه، وليست في نفسها بشيء، أي أنّها غير مستقلّة بذاتها. معنى الاستقلال هو أن يخرج الموجود عن كونه ممكناً وينتقل إلى مرتبة الواجب، والحال أنّه لو زال شعاع الوجود الذي أوجد جميع الموجودات لزالت جميع تلك الموجودات وانعدمت وخرجت عن حال الوجود وعادت إلى حالتها الأولى، ذلك أنّ دوام الوجود بدوام تجلّي الباري الذي أوجد كلّ العالم، فذلك التجلّي والنور هو أصل حقيقة الوجود[3].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 143.

(2) سورة النور، الآية: 35.

(3) المصدر نفسه، ص 102 ـ 103، وص 132 ـ 133.

في ضوء ما ذكرناه بإيجاز لحدّ الآن نستطيع استكناه نظرة الإمام للوجود؟ إنّه يعتبر العالم برمّته تجلّياً للحقّ تعالى أي أنّه عين الارتباط والتعلّق باللّه. وقد تمّت البرهنة على هذه الرؤية بشكل متقن على أساس نظرية الإمكان الفقريّ في الحكمة المتعالية للملاّ صدرا حين بيّنت هذه الحكمة طبيعة العلاقة الصحيحة بين العلّة والمعلول[1]. علّيّة واجب الوجود (تعالى شأنه) ومبدئيّته ليست في الفكر الفلسفيّ للإمام الخُمينيّ من قَبيل علّيّة الفواعل الطبيعية حيث يُدخل الفاعل بعض التغييرات على الموادّ والأشياء الموجودة، أي أنّ اللّه ليس كالنجار أو البنّاء، إنّما يوجد الأشياء بإرادته وبدون أيّة سابقة، فعلمه وإرادته هما علّة ظهور الأشياء ووجودها. وربما أمكن القول: إنّ مثال الظلّ في هذا المضمار مثال ناقص غير مجدٍ، إنّما ثمّة مثالان بوسعهما إلى حدّ ما إجلاء هذه العلاقة في الذهن، أحدهما مثال أمواج البحر، فالأمواج ليست خارجة عن البحر، إنّما هو البحر نفسه الذي يتموّج لكنّنا حين ننظر نرى شيئين: البحر وأمواج البحر، الأمواج مفهوم عارض على البحر، بيدَ أنّ الواقع يشير إلى عدم وجود شيء غير البحر، أمواج البحر هي ذاتها البحر. والعالم بدوره أمواج غير منفصلة في حقيقتها عن البحر الذي أنتجها. المثال الثاني هو العلاقة بين الذهن والنفس الإنسانية التي توجِد الصور الذهنية بمجرّد أن تشاء ذلك فتُظهر ما هو في غيب هويّتها[2].

يصرّح الإمام الخمينيّ بأنّ هذه المسائل من مسائل التوحيد المطلق، ورغم أنّها ممكنة الإثبات بالبراهين لكنّها بحاجة إلى مشاهدة، فالبرهان بمثابة الحجاب الذي يمنع الرؤية ويسبب العمى ولا بدّ للقلب أن يجد هذه الفكرة مباشرة. القلب كالطفل الذي يجب تعليمه كلمةً كلمةً، وعلى الذي أدرك هذه القضايا بالبراهين إدراكاً عقليّاً نقلها إلى فؤاده بالتهجّي

(1) انظر: صدر المتألهين الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، ج2، ص216.
(2) انظر: **تفسير سورة الحمد**، ص 159 ـ 161.

والتروّي، وحينما تنتقل هذه القضايا إلى القلب بالتكرار والمجاهدة وأمثال ذلك سوف يؤمن القلب أنّه (ليس في الدار غير الديار) (وإذا لم يستطع أن يجد ذلك، فلا ينكره على الأقلّ. يجب أن لا ينكر الإنسان ما لم يحط به علماً، بل ينبغي أن يحتمل صحّته «كلّ ما قرع سمعك ذرّة في بقعة الإمكان» يجب أن يقول الإنسان حينما يسمع شيئاً: قد يكون هذا صحيحاً... فلا يرفضه بالمطلق)[1].

من يتصفّح كتاب حياة الإمام الخمينيّ بتأمّل وتروٍّ يجد بوضوح أنّه قطع خطوات واسعة على سبيل شهود الحقائق والأسرار أعلاه ناهيك عن نشاطه في مجال البرهان. فقد أدخلَ إلى قلبه ما أثبته بالأفكار والبراهين الفلسفية والتأملات العقلانية وآمن به أقوى الإيمان. وهذا الإيمان بالتوحيد والإيقان الشهوديّ بالكمال المطلق شكل اللبنة الأساسية لمرتكزات جميع افكاره وآرائه في الميادين السياسية والفلسفية والاجتماعية والدينية، بل ينبغي وفق هذا الأساس الأصيل تفسير كافة مواقفه وسلوكه السياسيّ وغير السياسيّ. والواقع أنّ ما جعل الإمام إماماً وميّزه عن الآخرين ومنحه العمق والصلابة والشجاعة والزهد والهمّة العالية والثقة بالنفس والعبادة والخضوع والانشداد إلى الشعب والتحرّر الفكريّ والتبسّط في العيش، والعشرات من الخصال والسجايا الفريدة الأخرى، فغدا قادراً على الوقوف كالجبل الأشمّ أمام الأعداء لا يتردّد لحظة واحدة في مواقفه العادلة بل يخيف الخوف ويتعرّف بدقّة على الأعداء ومكائدهم، إنّما يُعزى إلى أفكاره التوحيدية النيّرة. لقد أصغى الإمام بآذان روحه أكثر من الجميع وقَبْلَ الجميع إلى موعظة الباري عزّ وجلّ إذ يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾[2] واستطاع بذلك أن يفجّر ثورة في داخله ويمسك بزمام شيطان روحه

---

(1) المصدر نفسه، ص 163 ـ 164.

(2) سورة سبأ، الآية: 46.

وعنان نفسه الأمّارة بالسوء. وبعد أن فرغ من قيامه للَّه ونجح فيه كأبهر ما يكون النجاح، وجدّ بوضوح وشهد شهوداً عميقاً أنّ السبيل الوحيد لإصلاح داخل العالم وخارجه وإصلاح الدنيا والآخرة إنْ هو إلاّ هذا القيام للّه. لقد نهض الإمام أوّلاً نهضته الداخلية وأنقذ نفسه، ثم انطلق لانقاذ أمّته واهتمّ بتحرير شعبه من كلّ الأغلال الداخلية والخارجية عارضاً عليه طريق القيام للَّه. وصرخ في وجه اعداء البلاد (كالنظام الشاهنشاهيّ وأمريكا وإسرائيل) صرخة بقي هاجسها يؤرق الآخرين ويقضّ مضاجعهم. إن قراراً كقرار إسقاط النظام الملكيّ ومواجهة أوثان العالم لا يقدر على اتخاذه الاّ موحّدون أصلاء، وليس بمستطاع أيّ من الساسة العاديين حتى أن يفكر فيه. طبعاً قضية تأثير الأفكار التوحيدية لدي الإمام علي سيرته العملية، وعلاقة ذلك بسيرته السياسية والحكومية قضيّة تتطلب مجالاً مستقلاًّ وواسعاً لمناقشتها.

3 ـ أهداف دعوة الأنبياء في تصوّرات الإمام الخمينيّ

من القضايا البارزة في فكر الإمام الخمينيّ تكريس التوحيد باعتباره الهدف الأساس من بعثة الأنبياء. لنستمع إليه يقول في هذا الصدد: (ما بعث الأنبياء من أجله وكانت جميع الممارسات الأخرى مقدّمةً له هو نشر التوحيد وتعريف الناس بالعالم)[1]، ويؤكّد في موضع آخر: (أهداف جميع الأنبياء تعود إلى كلمة واحدة هي معرفة اللَّه)[2]، وطبعاً فإنّ (اللّه هو هدف بعثة الأنبياء) نظرية تابعها لفيف من الكتّاب والباحثين المعاصرين، بيدَ أنّ شروحهم وتفاسيرهم التي قدّموها لهذه النظرية وقفت على أفق مضادّ لأفكار الإمام[3]، فهُم رأَوا في تفسيرهم وشرحهم

---

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ج 19، ص 283.

(3) انظر: مهدي بازركان، **الآخِرة واللّه. . الهدف من بعثة الأنبياء** (خدمات فرهكى رسا، 1998)

لنظرية (اللّه هدف بعثة الانبياء) إنّ النّبيّ إبراهيم بوصفه المؤسّس لمدرسة التوحيد لم يتحدّث مع نمرود في شأن سوى عبادة اللّه، ولم يكن له أيّ لون من ألوان المعارضة لسلطان نمرود وحكومته. لقد نسف قصر الشرك وهاجر إلى وادٍ غير ذي زرع في مكّة ليكون أبناؤه هناك سدنة بيت اللّه ومقيمي الصلاة. وموسى سار كذلك على خطى ابراهيم فلم يصطدم بالامبراطورية الفرعونية ولم يقصد إسقاطها إنّما قال لفرعون قولاً ليّناً وطلب إليه تحرير بنى إسرائيل[1]. تؤيّد هذا التفسير بعثة الأنبياء من أجل إعلان الثورة الكبرى ضدّ محورية الإنسان ودفع البشرية باتجاه خالق العالم، لكنّ هذا التفسير يقول في الوقت ذاته إنّ الأنبياء لم يصطدموا بالملوك وسلطانهم وحكوماتهم وصولاً إلى المجتمع التوحيديّ بمحورية اللّه سبحانه.

الثغرة الرئيسة في هذا الفهم لنظرية (اللّه هدف بعثة الأنبياء) هي أنها تتخلّى عن التوحيد الأصيل في منتصف الطريق وتتركه ابتر، إذ تتوقّف عند توحيد الذات أو الصفات كحدّ أقصى ولا تتقدّم إلى مراحل التكامل الأخيرة المتمثّلة في توحيد الربوبية التشريعية التي تعدّ حدّ النصاب المطلوب في التوحيد والطور الرئيس لتعارض الميول والرغبات النفسية الإنسانية مع فكرة التوحيد. لهذا يعدّ التفسير المذكور في القطب المعارض لأفكار الإمام الذي يعتقد أن المسالك التوحيدية والأديان السماوية لها علاقتها بكافة أبعاد الحياة الإنسانية من قبل ولادة الإنسان وتشكيل نظام العائلة إلى مراحل التربية اللاحقة والحياة في هذا العالم المتعدّد الأبعاد[2]. في نطاق شروحه وتفاسيره لمقاصد الأنبياء، يشدد الإمام علي أن الأنبياء بعثوا لإصلاح الإنسان بل لصناعة الإنسان ويقول: (إقامة العدل هي نفسها صناعة الإنسان) ذلك أن العدل والظلم سلوكيات

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 26 ـ 39.

(2) **صحيفة النور**، ج6، ص 164،163.

إنسانية تصدر عن الإنسان و(إقامة العدل هي تحويل الظالم إلى عادل)[1]. إنّ تشكيل الحكومة والتدخّل في الشؤون السياسية جزء من أهداف الأنبياء حسب تصوّرات الإمام الخمينيّ، بيدَ أنّها ليست من الأهداف الغائية النهائية، فالحكومة بالنسبة للأنبياء هدف وسيط، أو لنقُل: إنّها أداة يراد منها بلوغ الأهداف السامية. لنستمع إليه يقول: (لم يأتِ الأنبياء لتشكيل نظام حكم، فما يصنع الأنبياء بالحكم؟! الحكم مرادهم أيضاً ولكن لا أنّهم بعثوا ليديروا الدنيا، فللحيوانات أيضاً دنياها وهي تدير شؤونها. طبعاً بسط العدل هو بسط لصفة من صفات الحقّ تعالى للذين لهم أعين يبصرون بها. إنّهم يبسطون العدل والعدالة الاجتماعية بأيديهم، وهم يؤسّسون نظام حكم أو سلطة عادلة، إلاّ أنّ هذا ليس هدفهم، بل هذه كلّها وسائل لوصول الإنسان إلى مرتبة أخرى بعث الأنبياء لأجلها)[2].

إذن، ثمّة فئتان من الأهداف التي تقف وراء بعثة الأنبياء حسب أفكار الإمام الخمينيّ، وهاتان الفئتان ليستا على عرض بعضهما إنّما على طول بعضها أي أنّها تتموضعان على امتداد بعضهما فيكون اجتياز مرحلة ضروري لبلوغ المراحل الأعلى. والهدف الأرقى والأسمى هو ذلك الذي عبّر عنه الإمام بكلمة واحدة هي (معرفة اللّه) وإصلاح الإنسان وتربيته ـ وهي أيضاً من أهداف الأنبياء ـ إنّما ترمي إلى هذا التوحيد الخالص ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[3]. محورية الإنسان غير ممكنة الجمع مع التوحيد، وبالتالي فإنّ طريق الوصول لا يمرّ عبر هذا المسار. وحتى إقامة العدل وتشكيل نظام الحكم والتدخّل في الأبعاد الاجتماعية لحياة الإنسانية وهي كلّها من أهداف الأنبياء إنّما تراد لتربية الإنسان، فالإنسان

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص 129.
(2) المصدر نفسه، ص 174.
(3) سورة الجاثية، الآية: 23.

المحظي بالتربية هو الموحّد الحقيقيّ والهدف الأعلى لنهضة الأنبياء. بالإمكان التعبير عن المراحل الثلاث أعلاه على النحو التالي:

إقامة العدل وتأسيس نظام الحكم، تربية الإنسان، معرفة اللّه ونشر التوحيد.

نشر التوحيد ومعرفته هي الغاية الأرقى لحركة الأنبياء كما يرى الإمام الخمينيّ، وقد نهض الأنبياء بغية تحقيق هذه الغاية القصوى بمهمّتين أساسيّتين: إحداهما تحرير الإنسان من أسر النفس (شيطان الداخل) والثانية تحرير الإنسان من أسر الظالمين (شيطان الخارج). هاتان هما وظيفتا الأنبياء المتجلّيتان في سير الأنبياء الإلٰهيّين كالنبيّ موسى والنبيّ عيسى والرسول الأكرم محمد (ص). لقد كان هذا أسلوب النبيّ عيسى أيضاً، وإذا كانت مقارعة المستكبرين أقلّ بريقاً في تعاليم هذا الرسول السماوي الكبير فالسبب في ذلك يعود إلى عمره القصير وقلّة اتصاله بالناس[1]. وهكذا تطرح فكرة الحرية في المضمون الحقيقيّ للتوحيد. أفكار الإمام الخمينيّ هذه مستقاة من الأسس التوحيدية المتبلورة في الآيات القرآنية. يقول القرآن الكريم تبياناً لهدف بعثة الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[2]. فإلى جانب عبادة اللّه سبحانه هناك اجتناب الطاغوت كواحد من أهداف بعثة الأنبياء. لذلك نلاحظ بموازاة الدعوة التوحيدية للأنبياء كفاحاً ضروساً خاضوه ضدّ الطواغيت والجائرين. إن لم يتحدّث النبيّ إبراهيم مع نمرود عن شيء سوى عبادة اللّه ولم يتعرّض لسلطانه وحكومته، وإن لم يكن لموسى (ع) كما هو الحال بالنسبة لإبراهيم شأنه مع امبراطوريّة الفراعنة، وإن لم يتعرّض نبيّ الإسلام الذي دعا الناس إلى التوحيد للجبابرة والأقوياء في

(1) **صحيفة النور**، ج 18، ص 32 ـ 33.
(2) سورة النحل، الآية: 36.

جزيرة العرب، فكيف يمكن تفسير الحروب بين الموحّدين والمشركين على امتداد التاريخ الإنسانيّ؟ حين قال الرسول الأكرم (ص): ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1] لماذا عارضه الكافرون ووقفوا بوجه رسالته العقلانية هذه ولم يقلعوا عن إيذائه وتعذيب أنصاره؟ اذا كانت رسالته ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[2] أي أنّ العقيدة والإيمان ليس مما يُكره عليه الإنسان، فما بال المشركين هبّوا لمقارعة هذه الفكرة والقضاء عليها؟ إذا كانت الفكرة في أصلها وجوهرها غير متعارضة مع مصالح أصحاب المال والقوة والمخادعات ولا تهدّد هذه المصالح بحال من الأحوال، فالمفروض طبعاً أن لا تستفزّ معارضيها ولا تدعوهم إلى مواجهتها ونصب العداء لها لأنّها ستبقى مجرّد عقيدة نظرية. حتى على الصعيد العلميّ وحقول العلوم التجريبية، لا تفضي نظرية مثل دوران الأرض حول الشمس إلى العنف والصدام حينما تهدّد مصالح أصحاب القوة والنفوذ. وهكذا فإنّ فكرة التوحيد الخالص حين تنتشر في المجتمع فإنّها تضمر في دخيلتها جوهراً وتستدعي آثاراً ولوازم لا يرتضيها أرباب القوة والمِكنة ولا يطيقها أصحاب الخداع والمكر. آثار التوحيد الخالص وتبعاته هي التي تأخذ بيد الإنسان الموحّد إلى الميدان الاجتماعيّ وتجنّده في ساحة حرب الطغاة من أجل إقامة العدل والقسط وتحرير الإنسان من الجائرين. واضح جدّاً أنّ التوحيد المحصور في إطار لقلقة اللسان والذي لا يسجّل حضوره بكلّ طاقاته في كافّة الأطوار والميادين التكوينية والتشريعية، لا يتعارض مع مصالح الأوثان والمشركين، ولن يواجه من قبلهم أيّة معارضة أو ردود فعل، ذلك أنّه لم ينهض بوجه أحد ولم يخض غمار السياسة ونظام الحكم. السرّ في أنّ القرآن الكريم يعتبر اليهود والنصارى مشركين هو أنّهم كانوا يطيعون رجال الكنيسة والكنيست دون أيّ نقاش ولا يخضعون لدساتير اللّه

(1) سورة الكافرون، الآية: 6.

(2) سورة البقرة، الآية: 256.

وأوامره ونواهيه ﴿اتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1].
الأنبياء وفق ما يرى الإمام الخمينيّ لم يكونوا يهدفون إلى شنّ حروب ولم يدعوا إلى فتح الأمصار والبلدان[2]، ولكن حيث إنّهم بعثوا لصناعة الإنسان على سبيل كلمة اللّه فإنّ لهم خططهم وتعاليمهم الإنسانيّة في كافّة المجالات والأصعدة. حين يجري الحديث في المسالك والمدارس غير التوحيدية عن شؤون السياسة والحكم فالهدف المنشود من ذلك هو الاحتفاظ بالمصالح الدنيوية وتكريس النظام دون أيّ اكتراث لباطن الإنسان وروحه ومعنوياته. وهذا على الضدّ من المسالك التوحيدية والديانات السماوية التي تهتمّ لجميع جوانب الحياة البشرية وأبعادها، ابتداءً من شروط الزواج وأحكام فترة الحمل إلى مراحل الولادة والرضاع والتربية و... إلخ. ومردّ ذلك إلى أنّ الأديان الالٰهيّة تُعنى بكافّة أبعاد الإنسان، وهي إنّما أنزلت لتربية الإنسان[3]، وضمن هذا الإطار يجب تفسير وتبيين الاهتمام بالقضايا السياسية في رسالات الأنبياء.

4 ـ العلاقة بين التوحيد والسياسة في فكر الإمام الخميني:

مرّ بنا في استعراض الأطوار المختلفة للتوحيد في المنظومة المعرفية الإسلامية أنّ الربوبية التشريعية إحدى أبعاد الربوبية الإلٰهيّة، والإنسان الموحّد يعتقد على أساسها كما أنّ الربوبية الإلٰهيّة تقتضي منح الإنسان الإرادة الحرّة وأدواتها اللازمة، فإنّها تقتضي كذلك تزويده بالدساتير والتعاليم السلوكية السليمة التي يمكنه عبر العمل بها بلوغ السعادة والفلاح الأبدي. وبالتالي يجب على الإنسان أن يتبع القوانين والدساتير الإلٰهيّة فقط لكي يبلغ السعادة المنشودة. وهكذا يعدّ التوحيد في مستوى

(1) سورة التوبة، الأية: 1.
(2) المصدر نفسه، ج 19، ص 283.
(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 163 ـ 164.

التشريع والتوحيد في الحكم من شعب الربوبية التشريعية. بناء على هذا، حين يتحدّث الإمام عن شرعية الحكم وحقّ الحكومة فإنّه يعتقد أنّ تأسيس الحكومة والنظام السياسيّ من الحاجات الإنسانيّة الضرورية ويعدّ من الأحكام العقلية الواضحة. إلاّ أنّ العقل يحكم أيضاً أنّ تأسيس نظام الحكم الذي تجب طاعته على الناس مقبول ممّن يمتلك كل شيء واذا تصرّف في أيّ شيء منها فإنّما يتصرّف في أمواله وممتلكاته، وما هذا إلاّ إله العالم المالك لكلّ الموجودات والذي خلق كلّ ما في السماوات والأرض، وكلّ حكم يحكم به وكلّ تصرّف يتصرّفه إنّما يفعله في مملكته. وإذا منح اللّه الحكومة لأحد واعتبر حكمه واجب الطاعة عبر ما يأتي به الانبياء، تكون الطاعة واجبةً على البشر. كما يجب على البشر أن لا يطيعوا أيّ حكم بشريّ عدا الحكم الإلهيّ وعدا الشخص الذي يعيّنه اللّه ويختاره، فالآخرون أيضاً بشر لهم ما لغيرهم من شهوات ونزعات للغضب والشرّ والخداع والمصالح الشخصية التي يسحقون مصالح الآخرين من أجلها.[1]

فضلاً عن هذا البرهان العقلانيّ الذي يسوقه الإمام الخمينيّ لإثبات السيادة السياسية، فإنّه يستشهد بآيات قرآنية ذات طابع سياسيّ منها: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[2]، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾[3]، و﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾[4] [5].

(1) كشف الأسرار، ص181 ـ 182.
(2) سورة المائدة، الآية: 44.
(3) سورة المائدة، الآية: 45.
(4) سورة المائدة، الآية: 48.
(5) المصدر نفسه، ص 183 ـ 184.

يقدّم الإمام الخمينيّ براهينه الفلسفية ويشدّد على وجود غرائز المصلحة والأنانية لدى الإنسان، ويستعين بالآيات القرآنية ليستوعب نظام الحكم السياسيّ أيضاً تحت مظلّة التوحيد فيعتبره من مراتب التوحيد. خلاصة أسس الفكر السياسيّ للإمام هي أنّ أحداً غير اللّه لا يحقّ له أن يحكم أحداً، ولا يحقّ له التشريع، فاللّه بحكم العقل يجب أن يرسم للناس شكل نظام الحكم الذي يسودهم ويشرّع لهم القوانين، وهذه القوانين هي قوانين الإسلام الخالدة الشاملة لكلّ زمان ومكان. والحكم الإسلامي في زمن الرسول والإمام يقع بطبيعة الحال على عاتقهم حيث ينصّ القرآن على وجوب طاعتهم من قبل جميع البشر، أمّا في عصرنا هذا فيقع واجب الحكم على عاتق الفقهاء[1].

هذه الركيزة أو المبنيّ يقع في القلب من أفكار الإمام ويعدّ من محكمات أفكاره السياسية، ومن مبادئ اتجاهه على امتداد حياته السياسية، ويمثّل رمز حركة الإنسان الموحّد وسرّ مشاركته في الميدان الاجتماعيّ والسياسيّ.

الإنسان الموحّد وانطلاقاً من حبّه للّه ولإيمانه بأنّ العالم كلّه تجلٍّ من تجلّيات الحقّ تعالى، وما الوجود إلاّ كلمات وعلامات الذات الربوبية المقدّسة، ولأنّه يجد اللّه شاهداً لكلّ شيء في كلّ مكان، فإنّه ينزل إلى الساحة تقرّباً إلى اللّه وأداءً للواجب وطاعة للدساتير التي ألقاها اللّه على عاتقه عن طريق الوحي فيمارس بذلك دوره في الحياة الاجتماعية. يقول الإمام الخمينيّ في هذا الباب: (إنّه يعمل ولكن في سبيل اللّه، ويضرب بالسيف في سبيل اللّه، ويقاتل في سبيل اللّه، قيامه في سبيل اللّه. كلّ هذه الحروب ضدّ الكفّار وضدّ الجائرين كانت من قِبَل أهل التوحيد وقراء الأدعية)[2]. ولأجل أن يوضح الإمام الراحل دور

(1) المصدر نفسه، ص 184 ـ 185.

(2) تفسير سورة الحمد، ص 150 ـ 151.

التوحيد ولكي يسوق شاهداً على كلامه يشير إلى رواية تاريخية تتّصل بواقعة الجَمَل وردَت في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق[1]، ففي حرب الجَمَل وقف عربي من البادية أمام أمير المؤمنين علي (ع) وقال: هل تقول إنّ اللّه واحد؟! فهجم عليه الناس وقالوا له: ألا ترى أمير المؤمنين في أيّ حال؟ فقال لهم الإمام عليٌّ (ع): (دعوه فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم)[2].

طبقاً لهذه الرواية يري الإمام عليٌّ (ع) حرب الجَمَل حرباً توحيدية الغاية منها الدعوة إلى التوحيد. فمع أنّ الجماعة التي حاربته كانوا جميعاً من أهل القِبلة ويشهدون الشهادتين إلاّ أنّه (ع) لم يكن يعتبر إيمانهم إيماناً توحيدياً لذلك وقف بوجههم وقاتلهم. فما هو السرّ في ذلك؟ السرّ في ذلك أنّ أصحاب الجَمَل رغم إقرارهم بتوحيد الذات وتوحيد الصفات، تزلزلت أقدامهم حين بلغ الأمر بهم طور التوحيد في التشريع والسيادة السياسية، فلم يكونوا على استعداد للانخراط في طاعة النظام السياسي الذي أمر اللّه تعالى بطاعته. وحين أثاروا الفتنة وهدّدوا النظام السياسيّ التوحيديّ اضطر أمير المؤمنين لمجابهتهم ليستأصل عين الفتنة من حدقتها ويعيد الأمن إلى جسد المجتمع الإسلاميّ.

وبهذا يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل (الإمامة) من لصول الدين إلى جانب التوحيد في المنظومة العقيدية لاتّباع العترة الطاهرة. فالإمامة بوصفها القيادة السياسية والرئاسة الدينية والدنيوية هي طبعاً من ضروريات التوحيد، والتوحيد من دونها لا يبلغ أبداً حدّ نصابه الطبيعيّ. يقول الإمام الثامن (ع) في الحديث المشهور بسلسلة الذهب وبحضور اثني عشر ألفاً من علماء نيشابور وفي أجواء سياسية حسّاسة

---

(1) المصدر نفسه، ص 151.

(2) الشيخ الصدوق، التوحيد، ص 83، ح 3.

جداً: إنّني سمعت من أبي موسي بن جعفر عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليٍّ (ع) عن النبيّ الأكرم (ص) عن جبرئيل عن اللّه عزّ وجلّ: (كلمة لا إلٰه إلاّ اللّه حصني فمن دخل حصني أمِن من عذابي)[1]. وبعد أن سارت الدابة بالإمام بضع خطوات التفت الإمام إلى الناس وقال تتمّة لحديثه: (بشرطها وشروطها وأنا من شروطها).

ولا شكّ أنّ هذه التتمّة للرواية مؤشّر للصلة الوطيدة بين التوحيد والإمامة والرابطة المتينة بين كلمة لا إلٰه إلاّ اللّه والخضوع للنظام والمؤسسات السياسية المنبثقة عن الدساتير الإلٰهيّة. طبقاً لهذه الرواية لا تنفع كلمة التوحيد شيئاً ولا تكفل للإنسان سعادته ولا تسكنه في قلاع الأمن المنيعة من ألسنة النار الإلٰهيّة، إلاّ إذا كانت خالصة نقية، ومرتبة الخلوص في التوحيد لا تنال إلاّ بالاتباع الكامل للأوامر الإلٰهيّة وطاعة الإمامة والمؤسسة التي تمسك بيديها زمام قيادة المجتمع بأمر من اللّه تعالى. وبالطبع حيث إنّ هذه المرتبة من أرفع وأرقى مراتب التوحيد، ولها مكانة عالية وخاصّة جدّاً حسب ما تفيد الروايات الدينية، لذا فإنّ بلوغها صعب مستصعب جدّاً حتى إنّ شخصيات لامعة وذات سابقة متألّقة كطلحة والزبير قارعوا الشرك الظاهريّ وقاتلوا ببسالة في سبيل إعلاء كلمة التوحيد، زلّت بهم الأقدام في هذه المرتبة كما حدث لإبليس ولم تتهيّأ لهم إمكانية مواصلة الطريق. وشخصيات أخرى نظير معاوية رغم أنّه يرفع صوته أثناء الآذان بشهادة التوحيد إلاّ أنّه في حقيقة الأمر مشرك قاوم ولّي اللّه وحال دون إقامة العدل وبسط القسط ونشر التوحيد، ولا بدّ من الوقوف بوجه تعدّيه وظلمه من باب (القيام للّه)[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 24، ح 21.

(2) انظر: الشيخ الحر العامليّ، **وسائل الشيعة**، ج1، أبواب مقدمات العبادات، الباب 1، والشيخ الكليني، **الأصول في الكافي**، ج1، كتاب الحجّة.

5 ـ التوحيد. . . الأساس الفكريّ للحكومة الإسلاميّة

طبقاً لما أسلفنا، تتشكّل الفكرة السياسية في نهضة الأنبياء على أساس التوحيد وحول محوريته، وبوسعنا رصد مثل هذه المحورية في الثورة الإسلاميّة في إيران وقيادة الإمام الخمينيّ (ره). شكّل النداء التوحيديّ للإمام الجذر الأعمق للثورة، وكانت غايتها القصوى تكوين مجتمع وفق المعايير والموازين التوحيدية منذ أن رفع الإمام صوت المعارضة في مدينة قم وإلى أن قرأت على الشعب الإيراني وصيته المعروفة. وبهذا كان التوحيد الأساس الأوّل للفكر السياسيّ عند الإمام والذي ينبغي رصده وتقييمه في سيرته النظرية والعملية والحكومية. إنّ التدبر في هذا الأساس وإمعان النظر فيه خير نبراس في طريق الآتين لتعزيز وصيانة مباني الثورة والحكم الإسلاميّ وصولاً إلى برّ الأمان والأهداف النهائية.

النظر في أول وثيقة تاريخية تركها الإمام يعدّ مصدر إلهام ثرّ لمن يتغيّا تحليل الثورة الإسلامية في إيران والبحث في ركائزها وأهدافها ومبادئها[1]. يذكر الإمام في هذه الوثيقة الآية الكريمة (قل إنّما أعظكم بواحدة أن تقوموا للّه مثنى وفرادى) مؤكّداً أنّ القيام للّه هو السبيل الوحيد لإصلاح العالم، ويعتقد أنّ اللّه تعالى بيّن في هذه الآية كلّ ما بين الطبيعة الحالكة والغاية القصوى للمسيرة الإنسانية فاختار من بين جميع المواعظ خيرها واقترح هذه الكلمة على الإنسانية. إنّ هذه الكلمة هي الطريق الوحيد للإصلاح في العالم. القيام للّه هو الذي أوصل خليل الرحمن إبراهيم إلى مرتبة الخلّة وحرّره من التجلّيات المختلفة لعالم الطبيعة. والقيام للّه هو الذي جعل موسى الكليم ينتصر بعصاه على الفراعنة ويبيد عروشهم وسلطانهم ويأخذ بيده إلى ميقات الحبيب.

(1) صحيفة النور، ج1، ص3 ـ 4.

والقيام للّه هو الذي جعل خاتم النبيين (ص) ينتصر متفرّداً على كلّ عادات الجاهلية ومعتقداتها ويطهّر بيت اللّه من الأوثان ويحلّ محلّها التوحيد والتقوى ويبلغ مقام قاب قوسين أو أدنى.

يذكر الإمام الخمينيّ مفهوم (القيام للَّه) في رسالته هذه التي نشرت بتاريخ 15/ 2/ 1323 (5/ 4/ 1944) حينما كان في سنّ الثالثة والأربعين تقريباً، واعتبره السبيل الوحيد لاصلاح الباطن والظاهر، ثمّ يستعرض المحن والويلات التي كان يمرّ بها المجتمع الإيرانيّ بل وجميع المسلمين في ذلك الحين، ويشير إلى جذور هذه المحن بالقول: الأنانيّة وترك القيام للَّه هو الذي أوصلنا إلى هذا الوضع المأساويّ وجعل العالم كلّه مسيطراً علينا وترَكَ البلدان الإسلامية تحت نفوذ الآخرين. القيام لأجل المصالح الشخصية هو الذي قتل روح الوحدة والأخوّة في الأمّة الإسلامية، وسلط حفنة من الشهوانيين على مصير الشيعة عكفوا على إهلاك الحرث والنسل وتطبيق قوانين معارضة للدين من شأنها إفساد الأخلاق ونشر الفحشاء.

و عند ذلك يدعو الإمام كافّة الخيّرين في المجتمع من علماء دين ومثقّفين متديّنين ووطنيين إلى الإصغاء للمواعظ الإلٰهيّة ويقول: (اليوم تهبّ النسائم الإلٰهيّة الروحانية وهو خير يوم للقيام «النهضة» الإصلاحيّ)[1].

طبقاً للوثيقة أعلاه فإنّ المحور في أيّة حكومة إصلاحية هو التوحيد والقيام للَّه كما يعتقد الإمام الخمينيّ. يرى العرفاء أنّ (القيام للَّه) هو المحطة الأولى في السلوك العرفانيّ ويسمّون ذلك (اليقظة)[2]، ويعدّ الإمام الخمينيّ في إطار أفكاره الدينية الشاملة وفي الوثيقة المذكورة يعدّ

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 4.

(2) عبد الرزّاق، الكاشاني، **شرح منازل السائرين**، ص 17.

هذه اليقظة رمز النجاح في التطوّر الداخليّ والتكامل الخارجيّ، فيرسم مسار نهضته خلال فترة الكفاح الطويلة وبعد انتصار الثورة بناءً على هذا الهدف والشعار. وفي لقائه بمراسل التايمز بباريس يكرّر ذات الفكرة التي أطلقها قبل 34 عاماً في قم وهي أنّ التوحيد أصل وجذر كافة المعتقدات فهو يستخلص من التوحيد مفاهيمَ جدّ قيمة ومهمّة كالحرية وعدم الخضوع للجَور ورفض التمييز العنصريّ ومقارعة الاستبداد والاستعمار وتكريس المساواة[1].

وبعد انتصار الثورة حينما كان الإمام يلقى على الأُمّة دروساً في تفسير سورة الفاتحة، نراه أيضاً يشدّد على اليقظة (القيام للّه) كأوّل موعظة إلٰهيّة، ويعلّم مجتمعه طريق بناء الذات وسلوك سبيل السعادة الأخروية[2]. وفي رسالته إلى غورباتشوف يمكن ملاحظة تجلٍّ آخر من نداء التوحيد [3].

وفي النهاية عاد الإمام ليذكِّر بالمضمون الذي عرضه بتواتر في بياناته وخطاباته على أتباعه ومحبّيه في وصيّته السياسية ـ الإلٰهيّة ليكون قد سجّله في صدر التاريخ ويوضح للجميع من أين يجب أن يبدأوا إذا أرادوا تحليل الثورة ومعرفة أهداف الشعب الإيرانيّ من خلال تضحياته في نهضته وعرض المرتكزات الرئيسة لفكر قائد الثورة الكبير ومبادئ مسيرته طوال عشرات الأعوام من القيادة والزعامة. كلام الإمام في خاتمة وصيّته هو: (الشيء الذي نهضتُ من أجله أيّها الشعب الشريف المجاهد وأردت الوصول إليه وضحّيت ونضحّي من أجله بالأرواح والأموال هو أسمى وأثمن هدف كان ويكون منذ صدر العالم في الأزل وإلى ما بعد

(1) **صحيفة النور**، ج 4، ص 166 ـ 167.
(2) **تفسير سورة الحمد**، ص 128 و145.
(3) انظر: **نداء التوحيد**، رسالة الإمام الخمينيّ إلى غورباتشوف بتاريخ 11/ 10/ 1367 (1/ 1/ 1989)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ.

هذا العالم حتى الأبد، ألا وهو مدرسة الألوهيّة بمعناها الواسع ودائرة التوحيد بأبعادها السامية وهي أساس الخلقة وغايتها في رحاب الوجود وفي درجات ومراتب الغيب والشهود، والتي تجلّت في مدرسة النبيّ محمد (ص) بكلّ معانيها ودرجاتها وأبعادها، وكانت جهود كلّ الأنبياء العظام ـ عليهم سلام اللّه ـ وأولياء اللّه المعظّمين ـ سلام اللّه عليهم ـ من أجل تحقيقها، وبلوغ الكمال المطلق والجلال والجمال اللامتناهى غير ميسور إلاّ بواسطتها، وهي التي شرفت سكان الأرض على سكّان الملكوت وفضّلتهم عليهم، وجعلت ما يناله سكان الأرض من السير وفق تعاليمها ممّا لا يناله أيّ موجود في كلّ عوالم الخلقة لا في سرّ ولا في علن)[1].

الدرس الذي تلقاه الشعب الإيرانيّ في مرآة أقوال إمامه وأفعاله تجلى خير تجلٍّ في الشعارات التي سبقت وأعقبت يوم انتصار الثورة الإسلامية (11/ 2/ 1979) إذ يمكن ملاحظة تجليات المبادئ التوحيدية بمراجعة للشعارات الرئيسية في تلك الآونة، فقد كانت شعارات من قبيل: (اللّه أكبر) و(أنت روحي يا خميني، أنت محطّم الأصنام يا خمينيّ) و(نهضتنا حسينية، قائدنا الخمينيّ) بلّورةً لأهداف الكفاح الثوريّ في إيران. نداءات الإمام كانت تنعكس في مرآة شعارات الشعب، وأهداف الشعب كانت تتجلّى بدورها في مرآة كلام الإمام، فكانت تظهر من توازي هاتين المرآتين ما لا نهاية له من صور الجمال والجلال. كان الشعب الإيراني يبحث في إمامه عن إبراهيم يهبّ بفأسه لمقارعة نمرود، وكان الإمام يشاهد في شعبه تحقّق أهداف الأنبياء والأولياء الإلٰهيّين.

من الخطأ جدّاً أن تفسّر قيادة الإمام علي أنّها مجرّد قيادة كاريزمية أو أنّ شرعية سلطته من نوع شرعية القدّيسين ذوي الهالات النورانية. إنّ

---

(1) صحيفة الثورة، الوصيّة السياسية ـ الإلٰهيّة للإمام الخمينيّ (وزارة الإرشاد 1989).

هذا التفسير حصيلة عدم المعرفة بالإمام وأمّته. لا مراء أنّ الإمام لو لم يكن باعتباره حامل لواء التوحيد ورجلاً من ذرّيّة إبراهيم وعالماً فاضلاً جعلته الروايات أفضل من أنبياء بني إسرائيل، لو لم يكن قائد هذه النهضة، ولو لم يعتبره الملايين من عشاق أهل البيت (ع) نائباً للإمام المهدي المنتظر- عجل اللّه تعالى فرجه الشريف - ومرجعاً للتقليد لما كان قادراً أبداً على الإتيان بكل هذه الإنجازات العظيمة وإسقاط النظام الملكيّ الذي استمرّ في إيران ألفين وخمسمئة سنة ولم يكن يخطر ببال أيّ مفكّر سياسيّ أنه سينهار، ولَما استطاع قطع أيادى النهب الأجنبيّة عن الخيرات الإيرانيّة. فكم من المصلحين المقدّسين ذوي السمات الشخصيّة المميّزة ظهروا في المجتمع الإيرانيّ لكنّهم إمّا لم يكونوا من علماء الدين أو إذا كانوا علماء دين فانهم لم يكونوا زعماء دينيّين كباراً أو مراجع تقليد، لذلك بقيت تحرّكاتهم منقوصة ولم يتحرّك الشعب الإيرانيّ خلفهم بشكل واسع. لقد أثبت الشعب الإيرانيّ على امتداد تاريخه السياسيّ في نهضة التنباك وثورة الدستور (المشروطة) والثورة الإسلامية وغير ذلك، أنّه يمنح ثقته ويبايع قادته إلى حدّ الإيثار والتضحية بالروح حينما تكون الزعامة لمرجع متألّه يخاف الخالق ونائب حقيقيّ من نواب الإمام المهدي (عج). إن هذه الشرعية والإقبال الشعبيّ العامّ هو ما يسمّي في الأدبيّات الدينية بالقيادة الولائية التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن القيادة الكاريزمية.

ما يمكن في النهاية ذكره كخلاصة للبحث هو أنّ الإمام الخمينيّ على صعيد التوقّعات من الدين والمعرفة الدينية، رغم أنّه كان يفكّر بعزّة المسلمين وتحريرهم من العبودية والذلّ، إلاّ أنّ تحجيم نظريته بهذه النقطة يعدّ جفاءً كبيراً له[1]. إنّ فكر الإمام في المعرفة الدينية فكر شامل

(1) راجع كلمة عبد الكريم سروش في ملتقى تفسير الثورة الإسلامية، صحيفة (صبح امروز) بتاريخ 14/ 7/ 1378 (6/ 10/ 1999).

رحيب. ففي نطاق توقّعاته من الدين لا يقصُر هذه التوقّعات على الجانب الدنيويّ، ولا يحصرها بالبعد الأخرويّ. إنّه يركّز على القيام للّه ويستمدّ من التوحيد كافّة الايجابيات والخيرات للإنسانية بأسرها. وثمّة في فكره التوحيديّ ثورة في الداخل الإنسانيّ وثورة أخرى في الخارج، هناك عالم ديمقراطيّ في هذا الفكر التوحيديّ وهناك أيضاً عالم ثوريّ من دون أيِّ اقتصار على هذا الجانب أو ذاك. فكرة التوحيد فكرة الوصول للكمال المطلق، وفي الكمال المطلق تكمن جميع الإيجابيّات والجماليات والحسنات. إنّ فكرة التوحيد بوصفها فكرة فوق جميع الأفكار إنّما هي هدية قدّمها الإمام الخمينيّ من عالم الشرق حيث بزَغت شمس الوحي للعالم الغربيّ الذي أفل فيه شعاع الوحي والتوحيد. في شتاء 1979 هتف الإمام في قرية نُوفِلْ لوشاتو مرّة أخرى بنداء التوحيد الذي رفعه الرسل الالهيون[1] عسي أن تصغى القلوب الباردة المتجمدة في العالم التقني لهذا اللحن الجميل المحبب فيشيع فيها تارة أخري دفء الأمل والسمو، وتتحفّز الأرواح المتجمّدة الباردة على حركة جديدة في مسيرة التكامل نحو الفضائل الاخلاقية واكتساب المكارم الانسانية وتجلّي الأسماء والصفات الإلٰهيّة الحسنى داخل العالم المنهَك.

---

(1) إشارة إلى حوار صحيفة التايمز اللندنيّة بتاريخ 18/10/1357 (8/1/ 1979)، انظر: صحيفة النور، ج4، ص166 ـ 167.

تأملات في الرؤية السياسية للإمام الخميني(*)

د. ابراهيم طالبى دارابى(**)

المقدّمة:

الفلسفة السياسية للثورة الإسلامية الإيرانية لها وشائجها الوطيدة بالفلسفة السياسيّة عند الإمام الخمينيّ. فالمبادئ السياسية لهذه الثورة قائمة على الأفكار والتوجّهات السياسية للإمام الخمينيّ، ويمكن أن نعزوَ دوام النظام السياسيّ القائم في إيران حاليّاً إلى دوام الأفكار السياسية للإمام. مقولة «هذه الثورة غير معروفة بدون اسم الخمينيّ في أيّ مكان من العالم»(1) تعني فيما تعني أنّ مضمون هذه الثورة يتألّف من الأفكار الأصيلة التي نادى بها الإمام الخمينيّ. لذلك، متى ما انفصلت الثمرة الأهمّ لهذه الثورة التى انتصرت بقيادة الإمام الخمينيّ، ونقصد بها جمهورية إيران الإسلاميّة، متى ما انفصلت عن خصوصياتها الأصيلة وماهيّتها الحقيقية تكون الثورة قد أفرغت من مضمونها الذاتيّ.

ومن أجل أنّ نتوفر على معيار واقعيّ نمارس في ضوئه عملية التقييم

(*) تعريب: حيدر نجف.

(**) أستاذ جامعيّ وباحث من الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة.

(1) إشارة إلى كلمة لقائد الثورة الإسلامية الإمام الخامنئيّ.

والمقارنة، يبدو أنّ الأسلوب الأصح والأقرب إلى المنطق هو إعادة قراءة أفكار الإمام بصورة دقيقة منذ بداياتها إلى خواتيمها. وفي نظرة اجماليّة يلوح أنّ المبادئ أدناه[1] تمثل الهيكليّة العامّة للفلسفة السياسية عند الإمام الخمينيّ، وتعدّ بشكل من الأشكال المضمون الجوهري للثورة الإسلامية والإطار العمليّ للنظام السياسيّ في الجمهورية الاسلاميّة:

1 ـ سيادة القوانين الإلٰهية.

2 ـ تحكم الجماهير في مصيرهم ودورهم الأساس في كافّة شؤون البلاد (من القيادة العليا حتى إدارة القرى).

3 ـ قيادة الفقيه العادل العالم.

4 ـ مبدأ الخدمة وليس الرئاسة والسلطة.

5 ـ ابتناء النظام السياسيّ الإسلاميّ على أصوات الجماهير واقتراعهم.

6 ـ إلغاء كافّة ألوان التمييز والاحتكار والطبقية.

7 ـ إلغاء جميع صنوف الاستبداد والإكراه والدكتاتورية.

8 ـ الحرية في أرقى أشكالها الطبيعية.

9 ـ إلغاء كلّ أشكال الصنميّة ومحوريّة الفرد.

10 ـ مراعاة حقوق كافّة الناس.

11 ـ اشراف الجماهير في جميع الأطوار السياسية ومساهمتهم الحقيقية في كافّة المجالات.

---

(1) كل واحدة من الفقرات الـ17 موثّقة بكلام الإمام وآرائه الصريحة التى لم نوردها رعاية للإيجاز.

12 ـ التشديد على مبدإ الانتخاب وجعل أصوات الجمهور هي المعيار.

13 ـ العدالة الاجتماعية.

14 ـ استبعاد جميع ألوان الحالة السلطويّة والقابلية للسلطة على المستويين الخارجيّ والداخليّ.

15 ـ مكافحة الظلم والجور والاستكبار.

16 ـ التوكيد على معرفة وتعريف الإسلام المحمديّ الأصيل ورفض كافة ألوان التحجّر والكهنَوت والإسلام الإمريكيّ.

17 ـ الوحدة بين جميع الاجيال والشرائح والفرق، لا سيّما بين الحوزة والجامعة.

وهكذا، يستشفّ أنّ عدم نسيان الأفكار التقدّمية والمنقذة والعزيزة للامام الخمينيّ من الشروط المهمّة لصيانة النظام السياسيّ في إيران وحماية مضمونه الحقيقيّ. إنّ إعادة قراءة الأفكار السياسية للإمام الخمينيّ التي أعلنها خلال فترة إقامته في فرنسا بصورة دقيقة ومتأنّية تحظى بأولويّة في هذا الصعيد. فثّمة جملة من الأسباب تجعل آراءه في تلك الفترة علي جانب مميّز من الأهمّيّة: أولاً: خلال هذه البرهة من الزمن تمّ إعلان آرائه السياسية الرئيسة والغاية القصوى من فلسفته السياسية ثم جرى استكمال هذه الافكار فى فترات لاحقة.

ثانياً: تتميّز أفكار الإمام خلال هذه الفترة بسمتين فريدتين. الأولى تقديم المسوّغات السياسية لرفض النظام الملكيّ والدكتاتوريّ. والثانية طرح الآراء والنظريات السياسية الضرورية لتأسيس نظام سياسيّ إسلاميّ ورسم سلوكيات هذا النظام وغاياته. وثالثاً إنّها تنمّ عن أفكار الإمام قبل قيام نظام الحكم الجديد وتولّى زمام السلطة السياسية بعد انهيار النظام

الشاهنشاهيّ المستبدّ. رابعاً: طرحت على الإمام خلال هذه المدّة التي استمرت أربعة أشهر (6/ 10/ 78 ـ ـ 1/ 2/ 79)[1] الكثير من الأسئلة من قبل مراسلين من شتّى أنحاء العالم، وهذا بخلاف الفترات التي سبقت أو أعقبت إقامته في باريس. وقد أجاب الإمام على أهم الأسئلة السياسية المطروحة وأطلق منظومة من أهمّ المفاهيم السياسية التي يتبنّاها (113 حواراً صحفيّاً ما عدا النداءات التحريريّة والخطابات)[2]. ما عقد كاتب السطور العزم عليه هو دراسة خلاصة أفكار الإمام في هذه الفترة الساخنة من عمر الثورة. ولمزيد من الدقّة والتريّث وتدوين المعطَيات بنحو صحيح ومجدٍ، قمنا بقراءة جميع آراء الإمام وطروحاته سواء صدرت على شكل حوارات أو نداءات أو بيانات أو محاضرات مضافاً إلى رصد غالبية الأحداث والتحليلات في تلك الأيام، وتسجيل نماذج منها علي شكل بطاقات وتدوينها بالتالي ضمن عشرة فصول فيما يلي خلاصتها[3]:

أبرز المفاهيم والقضايا التي أثارها الإمام فى پاريس هي[4]:

1 ـ نقد النظام الملكيّ ورفضه.

2 ـ قراءة الإمام وتفسيره للإسلام كدين للدنيا والآخرة.

---

(1) وصل الإمام پاريس فى الساعة 6 عصر يوم الجمعة 6/ 10/ 1978م وعاد إلى إيران بعد ذلك بأربعة أشهر في الساعة 30/ 9 صباح يوم الجمعة الأوّل من شباط 1979م.

(2) جمعت احاديث الامام فى پاريس (نوفل لوشاتو) في كتاب «طليعة الثورة الإسلامية» ووردت أيضاً في المجلّدات الأول والثاني والثالث من (صحيفة النور).

(3) طبعاً ينبغي الاعتراف أنّ الفلسفة السياسية للإمام الخمينيّ لن تبدوَ متكاملة إلاّ بدراسة جميع أعماله وأحاديثه منذ سنة 1969م حتى 1989م. ولا بد من التأكيد مقدّماً أنّ هذه الدراسة ما هي إلاّ عن جزء من الفلسفة السياسية للإمام رغم أنّ أصولها وجذورها ثابتة.

(4) تطرّق الإمام لمسائل أخرى لا تصب فى مجال نقاشنا منها مقارعة الاستكبار والاستعمار والدول التي لا تكفّ عن التدخّلات السياسية كأمريكا والاتحاد السوفيتي السابق وبريطانيا وإسرائيل.

3 ـ أبعاد النهضة الإسلامية فى إيران.

4 ـ غايات الثورة الإسلامية وأهدافها.

5 ـ ماهيّة الحكومة الإسلامية وملامحها.

6 ـ حقّ الشعب في السيادة.

7 ـ الحرية.

8 ـ دور الإمام ورجال الدين في الحكومة الإسلامية.

وفيما يلي نحاول الخوض في هذه النقاط الرئيسة على الترتيب :

أولاً ـ نقد نظام الحكم الملكيّ ورفضه

مع أنّ الإمام الخمينيّ نادى بإسقاط النظام الملكيّ الشاهنشاهيّ خلال فترة تواجده في النجف الأشرف وقبل ذلك حينما كان في إيران، إلاّ إنّه شدّد على هذه الفكرة فى «الفترة الباريسية» أكثر وطرحها بحسم اكبر. وإذا كان يرى من المصلحة أن يحذف من ندائه لحجاج بيت اللّه الحرام في سنة 1971م عبارة (إلغاء الملكيّة)[1]، فإنّه الآن وفي ذروة الجهاد الثوريّ الإسلامي يؤكّد علة نظريّته السياسية كميثاق للكفاح. وهو لا يشدّد على إلغاء النظام الملكيّ وحسب إنّما ينقد الرؤية المنحازة (لاعتبارات فقهية أو سياسية) إلى إبقاء الملكية ومراعاة الدستور وتطبيق الحالة الدستورية (المشروطة) :

---

(1) أصدر الإمام فى شهر شباط سنة 1971م نداءً لحجاج بيت اللّه الحرام ليوزّع بينهم خلال موسم الحجّ. ولأجل أن لا يواجه موزّعوه (وأبرزهم السيّد محتشمي وزوجته) مشكلات وصعوبات جانبية فضّل حذف العبارة التالية منه» إنّ الإسلام يعارض الملكية أساساً. وكلّ من يلاحظ سيرة رسول اللّه في حكومته سيفهَم أنّ الإسلام جاء ليهدم قصور الظلم الملكية هذه. إنّ الملكية من أقذر نماذج الرجعية وأخزاها». راجع: حميد روحاني، **نهضة الإمام الخميني**، ج2، ص703، وأيضاً الوثيقة 254 (بخط الإمام) في ص994.

«إنّ الموافقة على النظام الشاهنشاهيّ سواء كان ذلك بصراحة أو عبر مشروع يحتّم بقاء ذلك النظام، خيانة للإسلام والقرآن الكريم والمسلمين وإيران، وكلّ من يبدى موافقته عليه بأيّ اسم من الأسماء فهو مطرود ولا بدّ من تحاشيه»[1].

لذلك نراه يكتب بصراحة في جوابه على رسالة آية اللّه المرعشي: «من واجبنا جميعاً أن لا نقعد إلى حين سقوط الدولة الدهلوية سيئة الصيت »[2].

البرهان الذي اعتمده الإمام هو أنّ الملكية تعادل الاستبداد والعجرفة، لذلك فهي ليست سلطة عادلة: «مبدأ الملكية كان منذ البداية أمراً سهلاً. لم يكن له معنى منذ البداية... الملكيّة تعادل الاستبداد والغطرسة والدكتاتورية»[3]. يعتقد الإمام أنّ النظام الملكيّ يتناقض في أساسه مع الفلسفة السياسية في الإسلام، ويتناشز من حيث السلوك والأداء مع الاعتبارات الإنسانية والسياسية. لذلك يقول:

«إنْ لم يوافقنا أحد في هذه الفكرة [4] فإنه سيّئ النيّة، أو أنّه إنسان لا يفهم أي أنّه جاهل... أيّ شعب يمكنه القبول بهذا؟ كلاّ، يجب عليه[5] أن يرحل. ويجب على هذه الدولة أن تنقرض»[6].

---

(1) انظر: **صحيفة النور**، ج1، ص590. ينقد الإمام هنا آراء «آية اللّه شريعتمدارى»، واقتراح مهدي بازرگان.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص601، و انظر أيضاً **مذكرات هاشمي رفسنجاني في فترة الكفاح**، بإشراف محسن هاشمى، مركز نشر معارف انقلاب، طهران، 1997م، ج1، ص 133 ـ 134.

(3) انظر: **الكوثر** (مجموعة محاضرات للإمام الخميني) ج1، ص506.

(4) إشارة إلى أطروحة (الشاه يملك ولا يحكم) وأيضاً (تبقى الملكية ويُعزل هذا الشخص فقط).

(5) إشارة إلى محمّد رضا پهلوي.

(6) انظر: **الكوثر**، ج1، ص 608 ـ 609.

وفي معرض إجابته عن سؤال صحيفة الهدف اللبنانية وإذاعة النمسا بأنّ نظام الشاه قرّر ملاءمة الدستور مع الشريعة الإسلامية وتعديله وفقاً لها، يطرح الإمام نظريّته الاساسية بخصوص مبدأ الملكية :

«هذه أكاذيب؛ إن كان صادقاً فإنّ أوّل ما يناقض الإسلام في الدستور هو سلطة الملك ومبدأ نظام الحكم الملكيّ»[1]. إذن، يرى الإمام أنّ النظام الشاهنشاهيّ لا يقبل الإصلاح ولا يتلاءم مع الشريعة إلاّ إذا أقصيت الملكيّة وتوريث السلطة من الحياة السياسية.

من الأسباب الأخرى لمعارضة الإمام مبدأ الملكية توريث السلطة هو أن هذا النمط من أنظمة الحكم لا يعتمد على «أصوات الشعب»:

أنا أعارض مبدأ الملكية والنظام الشاهنشاهيّ في إيران لأن الملكية أساساً ليست سلطة تعتمد على أصوات الشعب»[2].

الحكومة التي تتجاهل أصوات الشعب وحقهم في الانتخاب هي اساساً حكومة غير شرعيّة في الفلسفة السياسية للإمام الخمينيّ. وحكومة محمد رضا ديهلوي من هذا القبيل، كان الإمام يطالب بحكومة تتجلّى في ظلّها المكوّنات الرئيسية لفلسفته السياسية :

«العائلة البهلويّة. . . التي تحكم إيران حكماً استبداديّاً. . . وتُسكت بالحراب أيَّ نداء من صراخات الحرية والاعتراض على الدكتاتورية. . . الحرية مسلوبة من الشعب بكل معنى الكلمة. لم يكن للناس حقّ انتخاب أبداً. . . الخطباء والكتاب إمّا قُتلوا أو سُجنوا أو مُنعوا من الكلام والكتابة. حرَموا الصحافة من كتابة الحقائق، وبكلمة واحدة هدموا

(1) انظر: **صحيفة النور**، ج2، ص 483.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص 506.

جميع أسس الديمقراطية. . . نحن المطالبون بالحكومة الإسلامية سننهي في ظلّها كافّة هذه الجرائم والخيانات »[1].

بمثل هذه الرؤية يقول الإمام بحزم: «النظام الملكيّ هو نقيض لحقوق الإنسان والنظام الملكي فاسد كله»[2].

الملكية من وجهة نظر الإمام ظاهرة «سخيفة» ففيها يتسلّط رجل واحد على شعب بكامله دون أن تكون لهذا الشعب أيّة نسبة من الحرية.[3] لذا فإن الشعب الإيراني يعارض هذا النظام: «لأنّه نظام مفروض لم يكن يوماً متوكّئاً على أصوات الجماهير. . . ولا يرى نفسه مكلّفاً بتحقيق أهداف الشعب ومطاليبهم[4]». ومثل هذه الحكومة في نظر الإمام أوّلاً: طاغوتية، وثانياً: إطاعتها عمل محرّم[5]. أمّا الفكرة المعاكسة التي نادى بها الإمام فهي «أن تكون للناس حريّتهم»[6]. لذلك فإن «الحقّ الأوّل لكلّ مجتمع أن ينتخب بنفسه الشيء الذي يتعلّق بمقدرات بلاده»[7]. يعتقد الإمام أنّ تولّي رضا خان لزمام السلطة كان بداية لضرب هذا النظام الدهلويّ ثلاثة مبادئ إسلاميّة في مسألة الحكومة» عرض الجدار: «أوّلاً: ضرورة توفّر العدالة في الحاكم الإسلاميّ، وثانياً: مبدأ حرية المسلمين في انتخاب حاكمهم وتقرير

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 549 ـ 550.

(2) انظر: الكوثر، ج 3، ص 212. ذكر الإمام هذا بعد يوم واحد على وصوله لطهران في 2 شباط 1979م.

(3) انظر: **الكوثر**، ج2، ص 284. وعلى حدّ تعبير صاموئيل هانتينغتون «لا مكان للملكيّة في هذا العصر الحديث».

(4) انظر: **صحيفة النور**، ج 3، ص 553.

(5) **الكوثر**، ج2، ص 285 ـ 287.

(6) **صحيفة النور**، ج2، ص 554.

(7) انظر: **الكوثر**، ج3، ص. 315 كلمة الإمام بمناسبة إعادة افتتاح المدارس فى 20/ 2/ 1979م أيْ بعد عشرة أيام على انتصار الثورة.

مصيرهم، وثالثاً: مبدأ استقلال البلد الإسلاميّ من تدخّل الأجانب وهيمنتهم على مقدرات المسلمين»[1].

النقطة الأساسيّة هنا هي أنّ الإمام لم يطرح فكره السياسيّ في فضاء مصلحيّ ليستغلّه سياسيّاً. فمن أبرز سمات الإمام أنّه لم يقع أبداً في قبضة الأحداث إنّما كانت الأحداث طوع يمينه. لذلك حتى حينما يتولّى السلطة (أيّ حينما يريد الشعب أن يكون على رأس النظام الحاكم) نراه يقول بنفس الرغبة والتأكيد: «لا تسمحوا أبداً بأن يحكمكم عدد قليل من الأفراد كما كان الحال في الماضي الاستبداديّ المرير. ولا تنسوا مبدأ الديمقراطية الإسلامية»[2]، فقد كان من العناصر الرئيسيّة للفلسفة السياسية عند الإمام أنّ الحكومة غير ممكنة بالإكراه والحراب، وإنّما ينبغي «فتح القلوب»[3].

ثانياً ـ قراءة الإمام للإسلام

ثمّة قراءات وتفاسير عديدة ومتنوّعة للإسلام (= القرآن والسّنة). وقراءة الإمام للإسلام قراءة خاصة تبتني على متغيرّي الزمان والمكان، فهي نادرة جدّاً بين العلماء والمفكرين والفقهاء، بل هي منقطعة النظير

(1) انظر: صحيفة النور، ج1، ص.99 كلمة للإمام فى 22/ 3/ 1964م. وقال الإمام أيضاً في كلمة بتاريخ 11/9/ 1341 (2/ 12/ 1962) بعد إلغاء لائحة الولايات «أيّتها الحكومات، أيّتها المسكينات، فتح البلدان ليس بشيء ،المهمّ فتح القلوب». (راجع: **صحيفة النور**، ج1، ص49).

(2) نوصي بقراءة نداء الإمام لرجال الدين في كافّة أنحاء البلاد في آذار سنة 1989م تحت عنوان «ميثاق رجال الدين» ليتضح عمق أفكار الإمام في هذا المضمار. كشف الإمام في ندائه هذا النقاب عن كثير من القضايا المحزنة فى داخل الحوزات والمجتمع آنذاك، وأفصح عن جانب من الصعوبات التي واجهها وفصول جهاده ودخوله عالم السياسة. (انظر: **صحيفة النور**، ج21، و كذلك كتاب التبيين، رقم 10).

(3) كلمة لنابليون بونادارت.

على الأرجح. لقد كان لتفسير الإمام الخمينيّ للإسلام خلال فترة الكفاح من أجل تأسيس النظام الإسلاميّ خصوصيتان فريدتان: إحداهما المواجهة الحقيقيّة للتحجر الفكريّ واللاعقلانيّة. والثانية عرض الدين الإسلاميّ كمدرسة شاملة لها مرتكزاتها في السياسة ونظام الحكم. وقد كانت الحصيلة المهمة لهاتين الخصوصيتين حالة ذات قيمة كبيرة تعدّ ضرورة ملحة للمجتمعات الإسلاميّة هي: الجمع بين الدين والسياسة، وهذا لم يكن بالإنجاز القليل[1]. في العصر الذى كانت فيه الدعاية الغالبة «إنّ الوظيفة الأولى للدين هي الحيلولة دون وقوع مذبحة للأثرياء على يد الفقراء «و» على شعوب العالم الثالث أن تستبعد الدين من حياتها كي تستطيع النضال ضدّ الأمبرياليّة الغربية»[2]، وتأويل الدين بأنّه أفيون الشعوب، وكذلك في الحقبة التي جنح فيها الغربيّون للّيبرالية والعلمانية بسبب الممارسات الفظّة واللاعقلانية لرجال الكنيسة، ولم يكن فى الحوزات العلميّة والمجتمعات المسلمة من يبادر لإحياء وتأسيس نظام حكم إسلاميّ، إنّما كان الجميع يفضّلون حصر الدين في التعاليم الفردية، في مثل ذلك المناخ انبرى الإمام لوحده في ساحة الفكر والعمل مقدّماً تعاليمه التقدّمية والعزيزة للدين الإسلاميّ، التعاليم التي ما كان التنظير السياسي ممكناً لولاها. لعلّ أعمق وصفٍ لفهم الإمام الخمينيّ للدين هو أنّه: فهم «عزيز»[3] أوّلاً وثانياً: فهم «رافض للذّلّ». لاحِظوا ذروة كلام الإمام فيما يخصّ الإسلام وإنقاذه من حضيض الذلّ والهوان والانحطاط:

---

(1) وجهة نظر فرانتس فانون الثوريّ المعروف وصاحب كتاب (**المعذّبون على الأرض**) الذي ترجمه الدكتور علي شريعتي إلى الفارسية قبل الثورة.

(2) عبارة لكارل ماركس.

(3) راجع فى ذلك مقال: (**شمس الأمس، سيمياء اليوم**) للدكتور عبد الكريم سروش في مجلة (كيهان فرهنگى) وأيضاً مقال (**الوعي العزيز للدين**) للكاتب نفسه في مجلّة (كيان) العدد 19 (حزيران 1994).

«أن يقول شخص: ما علاقة الإسلام بالحياة؟ فهذه حرب ضدّ الاسلام، هذه عدم معرفة بالاسلام. ما علاقة الإسلام بالسياسة؟! هذه حرب ضدّ الإسلام»[1].

والواقع أنّ الإمام بقوله هذا أعلن حرباً مزدوجة وأصَلها حتى تأسيس النظام الإسلامي وإلى نهاية عمره (4/ 6/ 1989): إحداهما الحرب ضدّ حكومة الطاغوت غير الشعبيّة واللاإلٰهيّة. وثانيهما حرب الذين أعلنوا الحرب ضدّ الإسلام ـ حسب رأي الإمام ـ حينما زعموا انفصال الدين عن السياسة.

كان الإمام يعتقد أنّ «للإسلام أطروحته وبرامجه... له دساتيره للحكومة الإسلامية. له دساتيره لمؤسّسات السلطة... له دساتيره لحركة المجتمع»[2]، ويقول بكلّ صراحة: «إنّها الغفلة عن الإسلام التي جعلتهم يعرفون الإسلام بورقة واحدة... هاتان المجموعتان[3] لم تعرفا الإسلام بمعناه الكامل. الإسلام لا يدعو للمعنويّات فقط ولا للمادّيات فقط. إنّما يوجد فيه كلا الجانبين. أيّ إنّ الإسلام والقرآن الكريم جاءا ليصنعا الإنسان ويربيّاه بكلّ أبعاده»[4]. ولهذا يبشّر قائلاً: «هذا هو النظام الذي نريد تأسيسه»[5]. أي أنّ «الإسلام إسلام تندرج فيه الديمقراطية ويكون الناس أحراراً»،[6] ولذا تغدو عبارة «واللّه الإسلام كلّه سياسة» من الشعارات المحوريّة للإمام:

(1) انظر: الكوثر، ج1، ص 484 (جانب من كلمة الإمام بتاريخ 15/ 10/ 1978م في الإيرانيين في داريس).
(2) الكوثر، ج1، ص271 ـ 272.
(3) يقصد الإمام المتحجّرين والحداثيّين المتطرّفين.
(4) الكوثر، ج2، ص7.
(5) الكوثر، ج3، ص323 (جدير بالذكر أنّ الإمام ذكر هذه العبارة بتاريخ 24/ 2/ 1979م).
(6) صحيفة النور، ج 3، ص43.

«واللّه الإسلام كلّه سياسة. لقد أساؤوا تعريف الإسلام. سياسة المدن نابعة من الإسلام. أنا لست من أولئك المعمّمين الذين يجلسون هنا ويمسكون المسبحة بيدهم. أنا لست البابا الذي أقيم مراسم معيّنة أيام الآحاد فقط وأكوّن لنفسي سلطاناً بقيّة الأوقات فلا تعنيني الأمور الأخرى ...[1] الدعاء والزيارة باب واحد فقط من أبواب الإسلام. لكنّ للإسلام سياسته، وله إدارته للبلاد ...[2] كان المسجد مركز السياسة الإسلامية... [3] الإسلام دين السياسة قبل أن يكون دين هذه النزعات الروحية والمعنوية»[4].

من المرتكزات الإسلامية الأخرى في فكر الإمام أنّه يعدّ الفقراء والمحرومين والمستضعَفين قاعدة الإسلام، فهم أفضل من كلّ الأثرياء ويفضّلونهم أيضاً من الناحية النوعية: «ظهر الإسلام بين الضعفاء ولم يظهر بين الأغنياء. ظهر الإسلام بين حفاة المدينة ومكة، ظهر بين هؤلاء المساكين والمستضعفين»[5]. الصراع بين الفقر والثراء من المبادئ السياسية للامام الخمينيّ التي طرحها في أواخر حياته، فأكد دوماً أنّ الحكومة للمحرومين، لذلك طالب مسؤولي الدولة دائماً أن يوثّقوا أواصرهم بالشعب والفقراء والمحرومين، فمن رأيه أنّه متى ما «انفصلت القوى العلمائية عن القوى الشعبية فلن تستطيع فعل شيء»[6].

وهكذا فإن إسلام الإمام إسلام «الحريّة والاستقلال»[7]، إسلامه

---

(1) المصدر نفسه، ص46.
(2) م س، ص132.
(3) **صحيفة النور**، ج1، ص99 ـ 100 (ذكر الإمام هذه العبارة بتاريخ 10/ 4/ 1964).
(4) المصدر نفسه، ص198.
(5) المصدر نفسه، ص199.
(6) **الكوثر**، ج3، ص491 (كلمة للإمام في 2/ 4/ 1979).
(7) **صحيفة النور**، ج2، ص 539.

دين ينال فيه الجميع حقوقهم ويراعي فيه الجميع حقوق غيرهم»[1]. لذلك يعلن صراحةً: «بالإسلام يمكن أنّ تكونوا أحراراً. لقد أراد لكم القرآن أنّ تكونوا أحراراً »[2].

لقد كان لقراءة الإمام الدينية آثار جمّة، وأفضت إلى تحوّلات عميقة في العالم الإسلاميّ والحوزات العلمية، فقد قوّضت دعائم نظام ليس له نصيب من الدين أو الشعبية، وأرست دعائم نظام سياسيّ جديد، وهذا ليس بالتحوّل القليل. إنّه الفكر السياسي الذى تحوّل لأوّل مرّة في تاريخ الحوزات العلمية إلى ميثاق كفاح ضدّ الجوَر وعاملٍ لتأسيس نظام حكم غير مسبوق، لذلك فإنّ استمرار هذا النظام منوط بصيانة هذه الافكار.

ثالثاً ـ أبعاد النهضة الإسلامية في إيران

كان من عقيدة الإمام أنّ الثورة الإسلامية في إيران ثورة شعبية صنعتها همم الجماهير وإرادتهم. هذا أوّلاً وثانياً كان ليد الغيب الإلٰهيّة دورها في هذا الانتصار. طبقاً لهذه الرؤية لم يكن الإمام ليمارس عملية المصادرة على المطلوب إطلاقاً، فيعزو الثورة إلى فئة خاصّة كرجال الدين مثلاً. لم يكن الإمام ليحصر الثورة بجهود أيّ شريحة أو فئة معيّنة سواء في مرحلة الكفاح الذى سبق الانتصار أو في طور توليّ زمام السلطة والمسؤولية، لأنه كان يؤمن من الاعماق أن: «جميع أبعاد هذه النهضة عمّت كافّة شرائح الشعب، ولم تقتصر علي جماعة معينة... إنّها يد الغَيب الإلٰهيّة التي جمعت الناس إلى بعضهم»[3].

يعتبر الإمام «جميع الشرائح» مبدعة هذه النهضة، لذلك كان يقول: كلّ من يدّعى أن هذه الثورة ثورتي فهو مخطئ:

---

(1) الكوثر، ج2، ص25.
(2) الكوثر، ج3، ص 535.
(3) المصدر نفسه، ص560.

«هذه النهضة... تفجرت وانبثقت من صميم الشعب. لا يستطيع أحد القول أنّها ملكي. ليس هذا من حقّ أحد، من الخطأ أنّ يقول: أنّها ثورتي، ما من يد تستطيع تغيير شعب بهذه الصورة. اللّه هو الذي فعل هذا... لايمكن القول: إنّ رجال الدين هم الذين فعلوا هذا، ولا يتسنّى القول: إنّ أهالي السوق هم الذين فعلوا هذا، كلا، إنّها اليد الإلٰهيّة التي فجّرت هذه الثورة من صميم الشعب»[1].

الاحتجاج الذي كان يسوقه الإمام هو: «كم من علمائنا مسجونون الآن، كم من العلماء والمثقفين والدكاترة والمهندسين والدارسين وتجّار السوق، كلّ الشرائح الآن في السجن». ومعنى ذلك أن كافة الفئات والطبقات ساهمت في هذه الثورة. وتصوّر الإمام هذا على الضدّ ممّن يريدون إثبات أنّ هذه الثورة كانت صنيعة طبقة أو جماعة أو جيل معيّن.

رابعاً ـ غايات الثورة الإسلاميّة ومطاليبها

بعد يومين من وصوله لداريس، أعلن الإمام المطالبات الأوليّة للشعب الإيرانيّ في ندائه لطلبة الحوزة والجامعيين وطلّاب المدارس في كافّة أنّحاء البلاد بما يلى: «بلوغ السعادة» و«الحرية» و«الاستقلال» و«حكومة العدل الإسلامي» و«العدالة الحقيقية» و«التمتّع بالنعم الإلٰهيّة»[2]. ويؤكّد في نداء آخر: «إنّ تشكيل الحكومة الإسلامية يأتي علي رأس أهداف هذه النهضة المقدّسة، ومن ثمراتها ضمان الحرية والاستقلال»[3]. والواقع أنّ الإمام أيّد الشعّار الإساسيّ العامّ الذي أطلقه الشعب حين كان ينادي: استقلال، حرية، جمهورية إسلامية.

حينما انحدر النظام الشاهنشاهيّ نحو هاوية السقوط وتولّت حكومة

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص55 ـ 56.
(2) **الكوثر**، ج2، ص 85 ـ 86.
(3) انظر: **صحيفة النور**، ج1، ص590 ـ 592.

(ازهاری) العسكرية زمام الأمور، أعلن الإمام في نداء للشعب الإيرانيّ الهدف الرئيس من الثورة، وشرح مرة أخرى العناصر الأهمّ في فلسفته السياسية وفلسفة الثورة الإسلامية: «الهدف هو ما أعلنته في كلماتي وبياناتي: أ: إسقاط الملكية الدهلويّة والنظام الشاهنشاهيّ المشؤوم. ب إقامة حكومة الجمهورية الإسلامية على أساس الضوابط الإسلامية وأصوات الشعب»[1].

كما أنّ «تحرير الجماهير من أغلال الاستعمار والاستبداد»[2] هو أيضاً من أهداف الكفاح المهمة في رؤية الإمام الخمينيّ. «لقد طالبتم بالحق جميعاً، لقد طالبتم بحقكم، طالبتم بالحرية، طالبتم بالاستقلال، طالبتم بالجمهورية الإسلامية. وقد تحقّقت لكم الحرية والحمد للّه. ما من أحد يخاف الآن، ولكن علينا أنفسنا أن نخاف، أن نخاف اللّه»[3].

خامساً ـ ماهية الحكومة الإسلاميّة

مرّ بنا أنّ مبرّر الحكومة في الإسلام من وجهة نظر الإمام الخمينيّ هو «الخدمة» وليس الرئاسة أو السلطة أو الاستيلاء. لقد أكّد الإمام مراراً وتكراراً على هذا المبدأ. وقد أشار إلى هذا المعنى حينما كان متوجّهاً إلى داريس: «أنا متوجّه الآن إلى داريس، عسى أن أوفّق رغم كلّ المشكلات للنهوض بواجبي الدينيّ وهو خدمة البلد الإسلاميّ وجماهير وطني»[4]. فالجميع في رأي الإمام يجب أن يركّزوا على خدمة الشعب والوطن». [5]

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص 204، جانب من نداء الإمام لأهالي كردستان (5/ 11/ 1987).
(2) المصدر نفسه، ص245.
(3) المصدر نفسه، ص490.
(4) **الكوثر**، ج3، ص556 (كلمة للإمام بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في 13/ 4/ 1979م).
(5) **صحيفة النور**، ج1، ص592.

إنّ طبيعة الحكم الإسلاميّ من منظار الإمام هو «رفض الإكراه والعسف» ومكافحته: «لا يمكن إسكات الشعب بالحراب وإرغامهم على البقاء تحت ظروف القمع إلى النهاية. قد يكون هذا ممكناً على نحو موقت، إلاّ أنّه غير ممكن بشكل دائميّ»[1]. لذا فإنّ الحكم الإسلاميّ في فهم الإمام لا يمكن أن يقترن بالعسف والإكراه. من زاوية النظر هذه، يعلن الإمام للجماهير بعد انتصار الثورة مباشرةً:

«لا تسمحوا أبداً بأن يحكمكم عدد قليل كما حصل في الماضي الاستبداديّ المرير»[2].

ويؤكّد على الفور: «لا تنسوا مبدأ الديمقراطية»[3].

السلطة المحبّذة في تصوّر الإمام هي تلك التي يحقّ للجماهير فيها أن يعزلوا أعلى رؤسائها أي «القائد». يرى الإمام أنّ الحاكم متى ما لم يتوفّر على الشروط الإسلاميّة اللازمة «فيجب عزله» و«على الشعب أن يستبعده»[4]. وعلى حدّ تعبيره: ليس الحال الآن كما كان في عهد الشاه والملكية حيث يخاف الناس جميعاً من الشاه، بينما لا يخاف هو من أن يعزله الشعب، فلم يكن ثمّة عزل وكان يفعل كلّ ما يحلو له [5]. إنّما الجماهير في هذا النمط من أنظمة الحكم لاعبٌ حقيقي، فهم الذين ينتخبون الحاكم وجميع المسؤولين، وبإمكانهم إذا اقتضت الضرورة عزلهم واستبعادهم:

«الذي نرومه هو حكومة عادلة ونظام عادل وهيئة حاكمة عادلة يثق

---

(1) المصدر نفسه، ص600.
(2) **صحيفة النور**، ج1، ص592.
(3) **الكوثر**، ج3، ص315.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص507.
(5) انظر: الكوثر، ج2، ص 287.

بها المجتمع وتقدّم الخدمة للمجتمع»[1]. و«في الحكومة الإسلامية... توجد عدالة»[2] ليست كحكومة الشاه ما أن يقول الناس شيئاً ضدّ الحكومة حتى يقتلوا عِدداً منهم[3] «نحن نريد نظاماً يكون نظام عدل»[4].

يقول الإمام في وصفه للجمهورية الإسلامية والحكومة الدينية: «النظام الإسلاميّ لا يجتمع والاستبداد. والأنظمة الجمهورية الاستبدادية إنّما هؤ جمهوريّة بالاسم فقط، أمّا من حيث المضمون فهي ملكيّة»[5]. وإذن، يتاح القول: إنّ «عدم الاستبداد» أحد أوجه التمايز بين الحكومة الإسلامية وسواها من وجهة نظر الإمام الخمينيّ، بل إنّ الاستبداد حالة متى ما ظهرت فسوف تلغي تلقائيّاً الطابع الإسلاميّ للحكومة حتى لو كانت تلك الحكومة قائمة علي أساس القواعد الإلٰهيّة وتدار من قبل علماء الدين. يقول الإمام بشأن خصوصيّات نظام الحكم المقبل:

«الشاه سوف يغادر بفضل النهضة الثورية للشعب، وستقوم حكومة ديمقراطيّة وجمهورية إسلامية. وسيكون في هذه الجمهورية مجلس وطنيّ يتألّف من نوّاب منتخَبين حقيقةً من قِبَل الشعب يقومون بإدارة شؤون البلد. وحقوق الجماهير ولا سيما الأقليّات الدينية ستكون محترمة وتجري مراعاتها... لا نظلم أحداً ولا نخضع للظلم»[6].

ويقول الإمام في وصف الجمهورية الإسلامية:

«في الجمهورية الإسلامية، لا يستطيع المسؤولون اكتناز الثروات

(1) انظر: الكوثر، ج1، ص 508.
(2) المصدر نفسه، ص660.
(3) المصدر نفسه.
(4) **صحيفة النور**، ج2، ص58.
(5) المصدر نفسه، ص 103.
(6) المصدر نفسه، ص160.

عن طريق سوء استغلال مناصبهم، أو تخصيص امتيازات لهم في حياتهم اليومية. عليهم مراعاة الضوابط الإسلامية بدقّة في المجتمع وعلى كافّة المستويات... عليهم احترام الرأي العام بدقّة في كلّ مكان... الصحافة حرّة في نشر كافة الحقائق والوقائع. والتجمعات والأحزاب الجماهيرية كلّها حرّة ما لم تعرض مصالح الجماهير للخطر»[1].

يشير الإمام إلى دور الجماهير في الحكومة الإسلامية، ويذكر هذا الدور بوصفه أحد أهمّ العناصر المكونة للجمهوريّة الإسلامية:

«نحن نطالب بقيام جمهوريّة اسلاميّة وهي حكومة تتوكّأ على الرأي العامّ. الشكل النهائيّ للحكومة يتحدّد من قِبَل الناس أنفسهم بالنظر للظروف والمتطلّبات الراهنة في مجتمعنا»[2]. ويتقدم الإمام حتى على الغرب فيقول: «الديمقراطيّة التي نريد أن نوجدها غير موجودة في العالم الغربيّ»[3]، فمن وجهة نظر الامام: «ديمقراطيّة الإسلام أكمل من ديمقراطية الغرب»[4].

يرى الإمام أنّ «مجتمع إيران المستقبليّ» سيكون «مجتمع حرية» سيمحو «كلّ مؤسسات الضغط والقمع».

«سيكتسب الإنسان كلّ أسباب الرّقيّ والإبداع الحقيقيّ. وسيكون المجتمع غداً مجتمعاً واعياً وناقداً يشارك فيه جميع الناس في قيادة شؤونهم»[5].

تتجلّى ذروة التعبير عن أهميّة دور الجماهير في فلسفة الإمام

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص164.
(3) المصدر نفسه، ص216.
(4) المصدر نفسه، ص216.
(5) انظر: **صحيفة النور**، ج2، ص254.

السياسية في كلمته التي كتبها أواخر حياته جواباً علي رسالة من آية اللّه المشكيني:

«اذا كان الناس قد صوّتوا للخبراء كي يختاروا مجتهداً عادلاً لقيادة حكومتهم، فإنّ هؤلاء الخبراء حين يختارون شخصاً للقيادة، سيكون هذا الشخص مقبولاً لدى الناس طبعاً. في هذه الحالة سيكون هذا الشخص الوليّ المنتخب من قبل الجمهور وسيكون حكمه نافذاً».[1]

الحكومة الإسلاميّة في الفلسفة السياسية لإمام الأمّة «حكومة ترتكز إلى أصوات الشعب مئة بالمئة وبطريقة يشعر معها كلّ إيرانيّ بأنّه يقرّر مصيره ومصير بلاده بصوته»[2]. «حكومة يستطيع فيها أبسط فرد إيرانيّ انتقاد أكبر مسؤول في الدولة بكلّ حريّة وبدون أيّة مخاطرة، ويتاح له مطالبته بتقديم إيضاحات حول ممارساته»[3]. ولذا، فمن وجهة نظر الإمام «يجب نْ يقود إيران أشخاص أكفّاء وأمناء وموثوقون من قِبل الشعب مئة بالمئة ومعتمدون على أصواتهم، وأن يكون الشعب قد تأكّد من كفاءتهم طبقاً للضوابط الإسلامية»[4].

إنّ ثقة الجماهير ورضاها وتأييدها من الأركان الرئيسة في الفلسفة السياسية للإمام. فعبارته الشهيرة «المعيار هو أصوات الشعب» أحد أعز وأفخم الآراء السياسية والحكومية للإمام وأكثرها عملانية. أصوات الشعب ليست من الركائز السياسية للإمام لمَأْسَسة وشَرْعَنة الأجهزة المدنيّة وحسب، بل هي نافذة في الكثير من الأمور الأخرى: «من حقّ كلّ فرد من أفراد الأمّة استيضاح مسؤولي المسلمين مباشرةً أمام

(1) المصدر: **صحيفة النور**، ج21، ص129، (29/ 4/ 89)
(2) انظر: **صحيفة النور**، ج3، ص 36.
(3) المصدر نفسه، ص37.
(4) المصدر نفسه، ص37.

الآخرين، وتوجيه النقد إليه، وعلى المسؤول تقديم إجابات مقنعة، وإلاّ، إذا كان هذا المسؤول قد عمل خلافاً لواجباته الإسلامية فسيعزل تلقائيّاً من مسؤوليّته»[1] .

من وجهة نظر الإمام أنّ «على الحكومة أن تكون مسؤولة أمام الشعب»[2]، لذلك يفتخر الإمام على العالم أنّهم حين ينتصرون «سيشاهد الجميع إن شاء اللّه معنى الانتخاب الحرّ والمجلس النظيف والحكومة الإسلامية والديمقراطية الحقيقية» .

سادساً ـ حق الشعب في السيادة

حقّ الشعب في السيادة وحرية التعبير عن الرأي عناصر يمكن ملاحظتها بكثرة في الفلسفة السياسية للإمام. يؤكّد الإمام بعد خمسة أيّام من وصوله إلى داريس: «من حق كلّ شعب أن يحدّد مصيره بنفسه. هذه من حقوق الإنسان المذكورة حتى في ميثاق حقوق الإنسان»[3]. ويصرّح ايضاً: «من حقوق الإنسان الأولى أن يقول إنّي أريد أن أكون حرّاً، أريد أن أتكلّم بحريّة»[4]. وأرسَخ أفكار الإمام السياسية هي ما نطالعه في عبارته هذه:

«شعارنا هو أن يكون كلّ ما للشعب ملكَه، وأن يدير نفسه بنفسه»[5]. يعتبر الإمام هذا الحقّ حقاً مفروغاً منه وليس بوسع أحد إنكاره[6]. لذلك يقول بكلّ صراحة: على هذا النظام أن يترك مكانه لنظام ينبعث من الشعب

---

(1) المصدر نفسه، ص85 ـ 86.

(2) **الكوثر**، ج3، ص 238.

(3) انظر: **صحيفة النور**، ج3، ص 157 (بتغيير طفيف في الجزء الثاني من الجملة. ومثل هذه المضامين مشهودة طبعاً في خطابات الإمام).

(4) **الكوثر**، ج 1، ص 443.

(5) المصدر نفسه، ص450.

(6) المصدر نفسه، ص491.

المسلم»،[1] وكان الإمام من أول من أبدى التزامه بأفكاره: «سأعيّن الحكومة لأنّ الشعب راضٍ بي»[2]. وقال أيضاً: «لأنّ الناس وجدوا فيَّ ما يريدون فقد التفّوا حولي»[3]. ومن رأي الإمام: «ما من فئة أو شخص بوسعه معارضة إرادة الشعب الإيرانيّ، لأنّ إيران كلّها قالت: لا نريد الشاه»[4]. وهكذا فالملاك والمعيار في فهم الإمام هو رأي الشعب واختياره. كان الإمام يرى رأي الشعب نافذاً ومعتبراً في رفضه لنظام الشاه، وفي تعيين الحكومة البديلة أيضاً، وكذلك في فترة استقرار هذه الحكومة واستمرارها. وثمّة لكلّ واحدة من هذه الأطوار الثلاثة نماذجها من أقواله:
أولاً: «الشعب لا يريده، إذن يجب أن يرحل»[5] (في إشارة إلى الشاه).
ثانياً: «لأنّ الشعب شعب مسلم ويعتقد أنّنا خادموه، لذلك أظنّ أنّه سيصوّت لصالح رأينا»؛[6] لأنّ «الدولة يجب أن تكون منبعثة من الشعب المسلم»[7]
ثالثاً: إذا صوت الجمهور للخبراء واختار هؤلاء القائد فإنّه سيحظى طبعاً برضا الجمهور، و«في هذه الحالة سيكون الولى المنتخب من قبل الجمهور، وسيكون حكمه نافذاً»[8].

يقول الإمام بصراحة: «يجب أن يكون الزمام بيد الشعب. هذه قضية عقلية، فكلّ عاقل يستسيغ أن تكون مقدرات كلّ إنسان بيده»[9].

---

(1) المصدر نفسه، ص546.
(2) **صحيفة النور**، ج2، ص102.
(3) من كلمة الإمام في (بهشت زهرا) بتاريخ الأول من شباط 1979 م.
(4) **صحيفة النور**، ج2، ص6.
(5) المصدر نفسه، ص310 ـ 536.
(6) المصدر نفسه، ص474، يعتقد الإمام أنّ «الشاه يجب أن يتّبع رأي الشعب» انظر: **صحيفة النور**، ج2، ص36 ـ 45).
(7) المصدر نفسه، ص235.
(8) المصدر نفسه، ص102 (بقليل من التغيير في كلمات الامام).
(9) **صحيفة النور**، ج21، ص129 (أوردنا أصل الجملة في الفقرة الخامسة من هذا البحث قبل الهامش رقم 73).

لذلك يبشر بإخلاص: «إذا أقيمت الحكومة الإسلامية إن شاء اللّه، ستجرى كافة الأمور على ما يرومه الشعب إن شاء اللّه»[1].

ثم يذكّر مباشرةً بآثار وسمات سيادة الشعب على مصيره: «إذا كانت الحكومات منبعثة من إرادة الشعب، فلن تسمح لكم بالتصرّف في إيران هكذا وبإفشاء الفوضى فيه»[2].

ومن وحي هذا المنطق، يقول الإمام: «ليرحل الشاه حتى يمسك الشعب مصيره بيديه»[3]، فـ «نحن نعتمد على طاقات الشعب»،[4] ولهذا «الشاه محكوم بحكم الشعب»[5]، ومن رأي الإمام أنّ «الشعب يجب أن يشرف دائماً على ممارسات الدولة والحكومة»[6]، والحكومة الإسلامية «تعتمد على الشعب»، و«تتعيّن بتعيين الشعب واختياره»، و«الخيار بيد الشعب نفسه».[7] فالحكومات حسب الفكر السياسي للإمام يجب أن «تكون تابعة للشعب ولأجل الشعب، وليس الشعب لأجل الحكومات»[8].

سابعاً ـ الحرية

الحرية من المفاهيم الإشكالية في الفلسفة السياسية، ولا سيّما الفلسفة السياسية عند المسلمين. وقد أدّت التفاسير المختلفة إلى النظر للحرية من حيث هي «حق طبيعيّ» أو «هبة إلٰهيّة» كشيء متاخم للكفر،

---

(1) **الكوثر**، ج2، ص 287.
(2) المصدر نفسه، ص347.
(3) المصدر نفسه، ص409.
(4) **صحيفة النور**، ج3، ص6.
(5) المصدر نفسه، ص80.
(6) المصدر نفسه، ص139.
(7) **صحيفة النور**، ج3، ص93.
(8) انظر: **الكوثر**، ج3، ص252 و 369 و 413.

بل و«كفر في كفر»[1]. بيدَ أنّ الإمام لم يعتبر الحرية مناقضة للإسلام إطلاقاً، وأكثر من ذلك عدّها من الشعارات الأمّ للثورة والجمهورية الإسلامية، ووصفها غالباً باعتبارها قيمة من القيم الإلٰهيّة. ينتقد الإمام غياب الحرية في النظام الدهلويّ ويقول: «أين هي الحريّة في بلادنا هذه؟ هل للناس حرية كتابة؟ هل للناس حرية تعبير؟ أين هي حريّتهم حتى راح هؤلاء يتشدّقون بالحرية ؟»[2]. يعد الإمام الحرية «حقّاً أوليّاً» و«شرعيّاً» و«قانونيّاً»: «من حقوق الإنسان الأولى أن يقول إنّي أريد أن أكون حرّاً». وينتقد بشدّة قول الشاه: «لم يبلغ الناس المستوى الذي يمكّننا من إعطائهم الحريّة»، ويهاجمه مؤكّداً أنّ الحرية منحَها اللّه للناس لا أنّ الشاه يريد إعطاء أو عدم إعطاء الحرية للناس. الحرية «منحة إلٰهيّة»[3]. ليست حرية الإمام من قَبيل حرية الشاه الذى قال إنّه أعطاها للشعب: «نريد أن نكون أحراراً لا كالحرية التي يعطينا الشاه إيّاها. الحرية التي يعطيناها الشاه تنفعه هو وتنفع عائلته. هذه هي حريّته»[4]. الحرية التي نادى بها الإمام متأتّية من الأصول الإسلامية، وهي فطرية وإلٰهيّة تماماً. يقول الإمام :

«الحريّة إحدى أسس الإسلام. الإنسان الحقيقيّ في الشعب المسلم إنسان حرّ بالفطرة»[5]. ويعلن وفقاً لهذه الأسس: ستكون «سياستنا دوماً

---

(1) المصدر نفسه، ص 491.

(2) من آراء الشيخ فضل اللّه نوري أنّ: «الحرية في الإسلام كفر، خصوصاً هذه الحرية التي تصوّرها هؤلاء الناس. هذه الحرية كفر في كفر. أنا شخصيّاً أثبت لكم بوساطة الآيات القرآنية أنّ الحرية في الاسلام كفر». انظر: محمد تركمان، **رسائل وبيانات وكتابات وصحيفة الشيخ فضل اللّه نورى**، ج 2، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، طهران، 1983، ص 210.

(3) «صحيفة النور§، ج1، ص 595.

(4) **الكوثر**، ج1، ص 449 «الشعب حرّ حسب الدستور، الشعب حرّ حسب الشرع» و«وهل منحتم الآن الحرية ؟». راجع: الكوثر، ج 2، ص35.

(5) **صحيفة النور**، ج2، ص56.

متطابقة مع مبادئ الحريّة والاستقلال وصيانة مصالح الناس». ويضمن بكلّ حزم وتأكيد: «لن نضحّي بهذا المبدأ من أجل شيء أبداً»[1]، ذلك أنّ الإمام والشعب أرادا تأسيس نظام يقوم على ركيزة العدالة والديمقراطية ويضمن الحرية واستقلال البلاد»[2]. والشعب في تصوّرات الإمام «حرّ بحسب الشرع»[3]، لذا فإنّ كلّ من يصدّ عن سبيل الحرية ويحاول سلبها من الجمهور إنّما هو «رجعيّ»[4]. يُطمئِن الإمام الشعب خلال فترة الكفاح الحسّاسة: إنّكم تستطيعون عبر هذه النهضة «تحقيق الحرية لأنفسكم»[5] ويذكر هو مسبقاً أنّ الحرية هدف الجماهير الحقيقيّ: «نريد أن نكون أحراراً. نريد أن تكون صحافتنا حرّة، نريد أن تكون إذاعتنا ووسائل إعلامنا حرّة»[6]، ويقول أيضاً: «نحن نريد إيران حرة»[7] «نريد إيران يديرها الشعب بنفسه»[8]. يعتقد الإمام أنّ كلّ من يسلب الحرية من الناس فهو «سافل ومنحطّ»[9] لأن «أوّل ما يجب أن يتوفّر للإنسان هو حرية التعبير وحرية تقرير المصير»[10] و«كلّ إنسان حرّ في تقرير مصيره»[11]. يرى الإمام أنّ الحرية ضرورة من ضرورات الإنسانية، وعلى الإنسان طبقاً لمبدأ التوحيد أن يجرّب العبودية للذات الإلٰهيّة المقدسة فقط بكامل حرّيّته واختياره. ومن رأيه أنّه متى ما تعرّض

---

(1) المصدر نفسه، ص106.
(2) المصدر نفسه، ص250.
(3) المصدر نفسه، ص465.
(4) الكوثر، ج2، ص 35.
(5) المصدر نفسه، ص40.
(6) المصدر نفسه، ص376.
(7) المصدر نفسه، ص398.
(8) المصدر نفسه، ص410.
(9) المصدر نفسه، ص412.
(10) المصدر نفسه، ص502.
(11) المصدر نفسه، ص503.

مبدأ الحرية الإنسانية للخطر أضحت العبودية لغير اللّه ممكنة التحقّق. الرأي الأساس والمهمّ للإمام الخمينيّ هو:

«طبقاً لأصل التوحيد، يجب أن يُسْلِم الانسان للذات الإلهيّة المقدّسة فقط، وينبغي أن لا يطيع أيّ إنسان، إلاّ إذا كانت طاعته من طاعة اللّه. وبناءً على هذا، لا يحقّ لأي بشر إكراه الآخرين على الخضوع له. فنحن نتعلّم من هذا الأصل العقيديّ مبدأ حرية الإنسان القائل إنّه لا يحق لأحد حرمان شخص أو مجتمع أو شعب من الحرية»[1].

بناءً على المبدأ أعلاه، يعد الانقياد ضرباً من الذلّ والضياع للإنسان.

يعتقد الإمام بخصوص الحرية في النظام السياسي الإسلاميّ أنّه: «في النظام الإسلاميّ ستكون هناك حرية كاملة وصريحة. الحريات التي تتعارض مع مصلحة الشعب فقط لن تعطى للشعب»[2]. و«نحن نريد تحرير بلادنا وتبديد القمع عنها»، و«نحن نريد أن تكونوا أحراراً»[3]، فمن وجهة نظر الإمام أنّ الحرية حالة أوصى بها القرآن[4]، وقد كانت ثمّة حرية في زمن الأئمّة والرسول وكان بوسع الجميع أن يطرحوا آراءهم وكلامهم، لهذا كان يؤكّد «نحن لدينا حجّة» ويجب أن لا نخاف من الحرية[5]. بمثل هذا المنحى يطلب الإمام من الأمّة أن يحذروا لئلاّ تُنتقص الحرية وتحدّد فيتحقّق كلام الشياطين الذين قالوا إنّ إيران ليست فيها قابلية للديمقراطية والعدالة والحرية:

---

(1) **صحيفة النور**، ج3، ص68 (حوار الإمام مع التايمز اللندنيّة بتاريخ 8/ 1/ 1979).

(2) المصدر نفسه، ص114.

(3) **الكوثر**، ج3، ص256 (كلمة للإمام بتاريخ 8/ 2/ 1979).

(4) المصدر نفسه، ص256 ـ 257 و289.

(5) **صحيفة النور**، ج3، ص369 ـ الكوثر، ج3، ص289 (15/ 2/ 1979م).

«يريد الشياطين إشاعة أنّ إيران ليست لها قابليّة للديمقراطية، ولا قابليّة للعدالة، ولا قابليّة للحرية. يجب عليكم يا إخوتي أن لا تسمحوا بحدوث ذلك وأن لا تقال هذه الأقوال الخاطئة»[1]. لأنّنا «لا نعير قيمة للحياة تحت سلطة الغير، إنّما نرى قيمة الحياة في الحرية والاستقلال»[2]، فـ «أنا أخشى عصر القمع والأسر الأسود»،[3] لذا «أطلب من الشعب أن لا يسمح بتحوّل الحرية التي حصلت إلى حالة من القمع والعسف»[4].

ويخاطب الإمام الشعب في واحدة من أكثر لحظات الثورة إحراجاً أي الاستفتاء لقبول أو رفض الجمهورية الإسلامية: «أنتم جميعاً أحرار أنّ تصوّتوا لكلّ ما تريدون. وأنا سأصوّت للجمهورية الإسلامية»،[5] ولكن «على كلّ حال انتم أحرار في أنّ تقولوا: نعم أو تقولوا: لا، أو تكتبوا كلّ ما يحلو لكم في الورقة»[6] غير أنّ الإمام أكد للناس أمرين، الأول أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة إذا أقيمت فستكون «بشارة الحرية والاستقلال»، والثاني أنّه عاهد الجماهير: «الجميع أحرار في الحكومة الإسلامية، والجميع سوف ينالون حقوقهم». وحجّة الإمام في ذلك أنّه «في جمهورية الإسلام تتوفّر جميع الحريّات»، ويؤكّد: «سيكون الإسلام حصناً لحرية الناس واستقلالهم»[7]، «والثانـ الأسود» و«الإسلام مصدر جميع الحريّات»[8]. ولا يقول الإمام هذا وحسب، بل إنّه قَبْلَ سنوات

---

(1) المصدر نفسه، ص328.

(2) المصدر نفسه، ص359 (نداء الإمام بمناسبة تركه طهران وعودته إلى قم).

(3) المصدر نفسه، ص419 (9/ 3/ 1979)

(4) المصدر نفسه، ص452 (23/ 3/ 1979)

(5) المصدر نفسه، ص464.

(6) راجع المصدر نفسه، ص469 و 490 ـ 491.

(7) **صحيفة النور**، ج1، ص103 (15/ 4/ 1964)

(8) المصدر نفسه، ص416 (نداء للشعب الإيرانيّ بمناسبة استشهاد ابنه المرحوم السيد مصطفى الخمينيّ).

عديدة وصف إيران بأنّها «الوطن الكبير»، و«مهد العظماء ودعاة الحرية»[1].

ثامناً ــ دور رجال الدين في الجمهوريّة الإسلاميّة

خلال هذه الفترة، كان ثمّة سببان حملا الإمام علاّ اعتبار أنّ دَوره ودور رجال الدين في الجمهورية الإسلاميّة مجرّد الهداية والإرشاد والتوجيه والإشراف. الأوّل، هو أنّ معارضي الثورة أشاعوا بقوّة أنّ المناصب في الحكومة الإسلاميّة ستكون من نصيب رجال الدين فقط، وستكون هنالك سلطة ديكتاتوريّة خاصة بالمعمَّمين. ثانياً، كان الإمام يروم أن يبقيَ رجال الدين والحَوزات العلمية مستقلّة حتى إبّان قيام الحكومة الإسلامية لكي تتمكّن من الإشراف والإرشاد بصورة أفضل وبحريّة أكبر. وقد ذكر الإمام مراراً حول دَوره: «سيكون دوري في المستقبل كدوري في الوقت الحاضر. دور الهداية والإرشاد، سأقول قولي إذا اقتضت المصلحة، وسأقف بوجه الخائن اذا كان هنالك خائن»[2]. ويقول عن سائر رجال الدين: «أنا وسائر رجال الدين لن نشغل منصباً في الحكومة، فواجب رجال الدين هو إرشاد الحكومات»،[3] و«أنّا لم أقل: إنّ رجال الدين سيتوّلون الحكومة. وظيفة رجال الدين شيء آخر، وظيفتهم الإشراف على القوانين. وهذا

---

(1) صحيفة النور، ج3، ص 103 (بالنظر للظروف العصيبة والمأزومة فى سنوات 80 ـ 81 وتفاقم مشكلات المنافقين وبنى صدر، وجد الإمام أنّ من الأصلح تولّي رجال الدين والشخصيات المتديّنة بعض المناصب الحسّاسة حتى تستتبّ الأمور، وتنتظم الأوضاع. طبعاً لم يكن قصد الإمام أن يتحوّل هذا إلى مبدأ وتخصّص المناصب لفئات معيّنة دون غيرهم. هكذا حتّمت الظروف. وإلاّ فإنّ فكرة الإمام بأنّ رجال الدين يجب أن يمارسوا الإشراف ما أمكن هي الأرجح والأهم والأكثر ضرورة. وقد أثبتت الوقائع والحقائق سلامة فكرة الإمام هذه و ستثبتها أكثر فأكثر).

(2) المصدر نفسه، ص134.

(3) المصدر نفسه، ص140.

طبعاً من واجب رجال الدين والشعب أيضاً»[1]، و«أنا أتولّى منصب الهداية»[2].

يذكر الإمام دوره وهدفه المستقبليّ بأبلغ وأسمى بيان حين يقول :

«إنّنا سنعلن سياساتنا وبرامجنا إن شاء اللّه تعالى في أوّل فرصة ممكنة وضرورية. لكنّ هذا لا يعني أنّني سأمسك زمام أمور البلد بيدي، وأصدر كل يوم مبدأً كما كان الحال في عهد دكتاتورية الشاه، وأفرضه على الشعب رغم إرادته، فمن واجب الحكومة ونوّاب الشعب أن يتّخذوا القرارات بهذا الخصوص»[3].

رؤية الإمام هذه تعزى إلى جانب من فلسفته السياسية أكّد فيه أنّ الارتكاز إلى أصوات الشعب هو المبدأ الأصلي والأقوى بين مبادئه، حتى أنّه قال بكلمات جليّة :

«نحن لا نعتزم فرض شيء على شعبنا، لم يسمح لنا الإسلام أن نكون دكتاتوريين. نحن نتبعَ أصوات الشعب، كيفما صوّت شعبنا فسنتبع تصويته. ليس لنا الحقّ، لم يعطنا اللّه تعالى الحق، ولم يعطِنا رسول الإسلام الحق في أن نفرض شيئاً على شعبنا»[4].

ويقول في معرض بيانه لضوابط الحكومة الإسلاميّة :

«أن تكون أوّلاً متوكّئةً على أصوات الشعب، بحيث يشترك الشعب كلّه في انتخاب الفرد أو الأفراد الذين يجب أن يتولَّوا المسؤوليّة ويمسكوا بزمام الأمور. في هذه الحكومة ينبغي بالتأكيد أن يستشير

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص466.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص77.
(3) المصدر نفسه، ج10، ص 181.
(4) المصدر نفسه، ص181.

المسؤولون نوّاب الشعب دائماً في اتخاذ القرارات، وإن لم يوافق النوّاب فلا يمكن للمسؤولين اتّخاذ القرارات بمفردهم».

من أهمّ مميّزات حكومة الإمام أنّه حتى في أحلك الظروف وأكثرها تأزّماً (الممارسات الإرهابية واللاإنسانية للجماعات التي أرادت إسقاط الجمهورية الإسلامية وحرب الثمان سنوات بين العراق وإيران). شدّد دوماً على دور الجماهير وأصواتهم ومشاركتهم الحقيقية، ولم ينفصل أبداً عن الجماهير وقلوبهم ولم يحاول خداعهم قيد أنملة. وشاهدُنا على ذلك التطابق ذو المغزى العميق بين استقبال الجماهير له في يوم عودته من منفاه للوطن يوم الحادي عشر من شباط 1979م وتوديعه يوم تشييعه في 5 حزيران سنة 1989م، حين حضر في كلا اليومين التاريخيّين ملايين الإيرانيّين يحضّهم الوعي والحبّ الحقيقيّ له، طابت نفسه ولا خلا دربه من السائرين.

النتيجة

في خاتمة هذا البحث، نعرض النتائج العامّة التي يمكن استخلاصها من دراسة مواقف الإمام وأفكاره السياسية طوال الأشهر الأربعة التي سبقت الانتصار. ومن الجدير ذكره أنّ هذه الدراسة رغم مراجعتها المقتضبة والموجزة لأفكار الإمام في تلك الفترة الحسّاسة المزحومة بالاحداث، إلاّ إنّها لم تفوّت أيّاً من أمهات هذه الأفكار وملامحها الرئيسة، لذا فإن النتيجة التي سنقدّمها الآن تكتنف الحصيلة الدقيقة لأفكاره خلال تلك البرهة من الزمن.

1 ـ لا يجاهد الإمام الخمينيّ النظام الملكيّ كنظام طاغوتيّ غير شرعيّ وغير شعبيّ وغير مقبول ولا يمكن احتماله وحسب، بل نراه ينقد طروحات الذين نادوَا بالحفاظ على النظام الملكيّ وتغيير الحكومة فقط.

2 ـ يقدّم الإمام بعد رفضه للنظام الملكيّ بديلاً متيناً مرضياً للجميع عنوانه «الجمهورية الإسلاميّة» كنظام إلٰهيّ ـ جماهيريّ. السلوك والضوابط الرئيسة للنظام السياسيّ عند الإمام تتّصف جميعها بالالتزام الدقيق بقوانين الإسلام والاعتماد على أصوات الشعب في كافّة الأطوار والظروف.

3 ـ يحاول الإمام خلال هذه المدّة بشتّى الأنحاء وبمختلف الأساليب تقديم فهم وتفسير دقيق للإسلام. وقد كانت الفكرة الأهم في هذا الميدان تعريف الإسلام كمدرسة سياسية وعبادية تعنى بدُنيا البشر كما تُعنى بآخرتهم. لقد كان لفكرة الإمام هذه فاعليّتها المزدوجة: فاعليّتها الأولى التصدّي للذين لم يحظَوا بأيّ نصيب من الإسلام وكانوا يعارضون قيام حكومة إسلامية. والثانية مجابهة أدعياء الدين والإسلام الذين يفضلون فصل الدين عن السياسة.

4 ـ النتيجة الرابعة المتأتّية عن الفكر السياسيّ للإمام هي أنّ هذا القائد الإلٰهيّ الجماهيريّ لم يكن يرى الثورة وقفاً على أيّة فئة أو جماعة خاصّة. وقد كان رأيه في هذا الخصوص ان الشعب كله نهض وثار بكلّ شرائحه وطبقاته.

5 ـ كان الإمام يرى الغايات والمطاليب الأساسيّة لهذه النهضة بشكلها الأكثر واقعيّة ومثالية هي أن تتمخّض هذه الثورة والجمهوريّة الإسلاميّة عن السعادة، والعدالة، والحرية، والاستقلال، والتمتّع بالنّعم الإلٰهيّة، والتحرّر من جميع الأغلال الاستعمارية والاستبدادية. وكان يعتقد أنّ هذه الأهداف يمكن أن تتحقّق عبر انتهاج أنموذج «الجمهورية الإسلامية القائمة على أساس المعايير الإسلامية وأصوات الشعب».

6 ـ ماهيّة هذا النظام السياسيّ في فهم الإمام هي الخدمة والديمقراطية والعدالة الحقيقية ومسؤولية الدولة حيال الشعب، والرضا الشعبي العامّ. وبالمستطاع صيانة كلّ هذه المبادئ في حال العمل بقاعدة سياسية رئيسة تحتّم قيام النظام على دساتير الإسلام واعتماد الحكومة على أصوات الشعب.

7 ـ يرى الإمام أنّ حقّ السيادة وتقرير المصير في الحكم الإسلاميّ هو حقّ للجماهير، وتكتسب المؤسّسات المدنيّة والأجهزة السياسية شرعيّتها بأصوات الشعب وانتخابه. فكلّ شخص وكلّ شيء في النظام السياسيّ الإسلاميّ وفي الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة تابعٌ للشعب بعيداً عن أيّ إكراه أو إجبار. وقد صرّح الإمام مراراً أنّ الحكومة منبثقة عن الشعب، والحكّام هم خدّام الجماهير وتابعوهم.

8 ـ الحرية في تصوّر الإمام حقّ إنسانيّ طبيعيّ ومنحة منَّ بها اللّه على البشر، وهي من الحقوق الأوليّة الأساسية في فكره. وقد شدّد في مناسبات عديدة أنّ الإسلام هو قلب الحرية وملاذها، والحرية من أسّس الديانة الإسلامية، وستتوفّر الحرية في الحكومة الإسلامية المستقبليّة بنحوٍ تامّ وحقيقيّ. ويحتجّ لذلك بأنّ الحرية من ضروريّات العبوديّة للّه طبقاً لأصل التوحيد. وإذن ما من حقّ أحد التسلّط والهيمنة على غيره.

9 ـ مع أنّ الإمام كان يعتقد في تصريحاته لتلك الفترة أنّ المهمّة الإساسيّة لرجال الدين في الحكومة الإسلاميّة هي الإشراف والهداية والإصلاح، إلاّ أنّه بسبب الظروف اللاحقة التي مرّت بها الثورة أعلن ترجيحاً ومن باب المصلحة أن يتولّى رجال الدين المناصب الحكوميّة؛ من أجل ضمان أحد أوجب الواجبات الدينية والسياسية ألا وهو حفظ النظام السياسيّ الاسلاميّ.

10 ـ أكّد الإمام في معظم كتاباته ولقاءاته ومحاضراته أنّ المنهج الدكتاتوريّ والاستبداد والخضوع للذلّ والفساد، وتدخّل الأجانب، واكتناز الثروات، والامتيازات، وأجواء القمع والصفات اللاشعبيّة هي من خصائص النظام الدهلويّ ولا بدّ من محوها وإزالتها وتوفير أجواء العدل والرأفة والاستقلال والحرّيّة والروح المعنويّة والنزعة الإسلاميّة والتوجّهات الشعبيّة ومقارعة الاستكبار .

البنية السياسية
في أفكار الإمام الخُمينيّ[*]

أ. محمد باقر حشمت زاده[**]

النجاح الكبير الذي حقّقه الإمام الخمينيّ في قيادة ثورة عظمى منذ أن بدأها في سنة 1962م وحتى أوان انتصارها وسقوط أحد أقوى أنظمة الحكم في المنطقة، ومن ثم تولّيه رضوان اللّه عليه زمام السلطة وقيادته نظاماً اجتماعيّاً وسياسيّاً حديث التأسيس طوال عشرة أعوام، بإمكان كلّ هذا النجاح أن يطرح في أذهان المفكّرين السياسيين سؤالاً ملحّاً فحواه :

«ما هي النظرية أو الاستراتيجية التي يمكن استخلاصها من أفكار الإمام الخمينيّ السياسية والاجتماعية، وضمن أيّ إطار نظريّ واستراتيجيّ يمكن تحليل الأفكار السياسية للإمام الخمينيّ؟»

إنّ الإمام الخمينيّ رجل علم ونظر، فقد تبوّأ موقع الأستاذية في الفقه والأصول والكلام والفلسفة والعرفان، ونال شأواً رفيعاً في التاريخ والأدب[1]. أضف إلى ذلك أنّه كان رجل عمل ومبادرات، فقد كان

(*) تعريب : حيدر نجف.

(**) باحث جامعي من الإيران.

(1) محمد حسن رجبي، **السيرة السياسية للإمام الخُميني**، وزارة الإرشاد، ط1، 1970م، ص شش.

فقيهاً يصدر الفتاوى والتكاليف العملية للمؤمنين من مقام الاجتهاد والمرجعية، لذلك كان على معرفة حقيقيّة بالواقع الحياتيّ للناس ومشكلات المجتمع. ومنذ عام 1962م ولج ساحة العمل والكفاح السياسيّ بنحو مباشر وعلنّي مضافاً إلى نشاطه الفقهيّ والمرجعيّ السابق، وسرعان ما أصبح أهمّ وأكبر قياديّ معارض لنظام الشاه. وخلال مدّة نفيه التي استمرّت خمس عشر عاماً لم ينقطع عن خطابه وإعلامه الثوريّ وإعداده للكوادر وتنظيمهم. وبمثل هذا الرصيد الثرّ أضحى في سنة 1977م القائد الأول للثورة الإسلامية بلا منازع، واستطاع تعبئة الجماهير وإسقاط النظام الشاهنشاهيّ الحاكم في إيران. وتولى منذ 1979م وحتى وفاته مهمّات زعيم الجمهوريّة الإسلامية الإيرانية.

ما هو الرصيد النظريّ والاستراتيجيّ لهذا التيار التاريخيّ والثوريّ والسياسيّ العارم الذى قاده الإمام الخُمينيّ، وما هي حقيقة التناسق والتنظيم الذي تمتّعت به هذه الأفكار حتى نالت هذه الدرجة العالية من النجاح في تحقيق أهدافها؟ وكيف يتأتى استخدام هذه الأفكار الآن لتقويم المجتمع وتنضيجه وإصلاح نظام الحكم المنبعث من هذه الثورة وتعزيز نقاط القوة فيه؟

أركان الإطار النظريّ والاستراتيجيّ

النظرية أو الاستراتيجية التي نحاول استنباطها من الأفكار السياسية للامام الخمينيّ، أو نسعى للولوج بواسطتها إلى أفكار الإمام، هي ما نسمّيه «البنية السياسية» لفكر الإمام الخُمينيّ أو المجتمع الأمثل، والمدينة الفاضله لديه رحمه اللّه. تشتمل هذه البنية أو الهندسة أو الإطار السياسيّ على خمسة أركان وعناصر رئيسة[1]:

(1) محمد باقر حشمت زاده، إطار لتحليل ومعرفة الثورة الإسلامية في إيران، مؤسسه فرهنگى دانش و انديشه معاصر، 1999م، ص39.

1) ما هو الواقع الحالي السائد في المجتمع؟

يلبّي الإنسان حاجاته ويرنو لبلوغ أهدافه ضمن إطار علاقاته الاجتماعية وحياته المشتركة مع الآخرين. وثمة لأيّ مجتمع واقعيّ مفترض ثلاثة أركان محورية هي :

1 ـ الاقتصاد والمعيشة.

2 ـ الثقافة والنزعة الروحية.

3 ـ السياسة ونظام الحكم (السلطة).

المجتمع هو البيئة الحياتية للإنسان، وفيه يشعر الإنسان بالسعادة أو الشقاء، ولكلّ إنسان تصوّراته حول بنية المجتمع وفاعلياته، وله مشاعره ومواقفه السلبية أو الإيجابيّة إزاءه[1].

2) ما هو الوضع الأمثل (المنشود) للمجتمع ؟

الإنسان مخلوق ذو بعدين: ماديّ ومعنويّ. وله عقل وارادة وقدرة على الاختيار وتحديد الأهداف. من هنا فهو يحمل في ذهنه دائماً صورةً للوضع المثاليّ المنشود الذي يجب أن يعيشه المجتمع[2].

3) ما الذي ينبغب فعله؟ (الاستراتيجية والمنهج)

من الإيجابيات التي تترتّب على وجود صورة للمجتمع الأمثل في ذهن الإنسان أن المواطنين سيقارنون الواقع المعاش بتلك الصورة المثالية شعروا بتلك المقارنة أم لم يشعروا. وستكون نتيجة هذه المقارنة إحدى القضايا التالية :

---

(1) مصطفى ملكوتيان، جولة في نظريات الثورة، ط2، نشر قومس، 1997م، ص 96.

(2) كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوديا، ترجمة فريبرز محمدى، انتشارات دانشگاه طهران، 1971م، ص200.

أ - الواقع الحاليّ متلائم مع الوضع المثاليّ.

ب - الواقع الحاليّ لا يتطابق مع الوضع المثاليّ، بيدَ أنّ الفارق بينهما ضئيل.

ج - الواقع الحاليّ لا يتطابق مع الوضع المثاليّ والتناشز بينهما كبير وأساسيّ[1].

إذا توصّل العقل النظريّ والنخب الاجتماعية والرأي العامّ (أو العقل الجمعيّ) إلى أيّ من القضايا أعلاه، فإنّه بطبيعة الحال سيوصي بالاستراتيجيّات والمنهجيات التالية على التوالي:

أ - ينبغي الحفاظ على الواقع القائم والأساليب والمناهج السائدة.

ب - يتعيّن إصلاح الواقع الحالي وتشذيبه.

ج - يتوجّب قلب الواقع السائد بنحو جذريّ وثوريّ لإرساء أسس المدينة الفاضلة.

4) ما هي الخلفيّة التاريخية للمجتمع ؟

سعى المؤرّخون والفلاسفة وعلماء التاريخ دوماً أن يجيبوا عن هذا السؤال[2]. ويكتسب هذا الاستفهام خطورة وأولويّة أكبر فيما إذا توصّلت النخب والمواطنون إلى أنّ الواقع السائد سيئ جدّاً، وتأكّدوا من سلبيّته وفساده، وحاول الجميع معرفة جذور الاعوجاج والانحراف وأسباب الطريق المغلق الذي وصلوا إليه.

5) ما هي الرؤية الكونية والمبادئ العقيدية؟

تعرض كلّ واحدة من المدارس السياسية ـ الاجتماعيّة الكبرى

---

(1) محمد باقر حشمت زاده، المصدر نفسه، ص38.

(2) ويل ديورانت، **قصّة الحضارة**، ج 2، ترجمة آريان دور وآخرين، انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، ج3، 1991م.

سمات معيّنة للإنسان والمجتمع الأمثل. وبالمقدور في هذا السياق المقارنة بين المدارس المعاصرة الكبرى كالماركسية والليبرالية والإسلام[1]. لقد انقضى بالطبع عصر الماركسية ويبدو أنّ القرن الحادى والعشرين هو عصر المواجهة والتعاطي المصيريّ بين الإسلام والليبرالية[2].

السؤال هو: لماذا تتباين المدارس الفكرية فيما ترسمه من سمات للمجتمع الأمثل وفيما تقترحه من مناهج لبلوغ الوضع الأمثل؟ مثلاً: لماذا يجب تعيين الحاكم ونظام الحكم في المجتمع الإسلاميّ الأمثل من قِبَل اللّه[3]، ولماذا يرتكز الاقتصاد الإسلاميّ على العمل والإنفاق والإيثار[4]، ولماذا ينبغي أنْ تتوكّأ الثقافة في الفهم الإسلاميّ على فكرة التوحيد وضرورة عبودية الإنسان للّه؟[5] بينما الحكم والحاكم في المدرسة الليبرالية ناتجة بالأصالة عن البشر، والاقتصاد فيها قائم على الربح والمصلحة، وثقافتها تعتمد علي محوريّة الإنسان والعالم الدنيويّ؟[6]

بالنظر للفوارق القائمة في السمات والماهية التي تقرّرها المدارس الفكرية المختلفة للمدينة الفاضلة، ستختلف بطبيعة الحال المناهج

(1) جان اسبوزيتو، **الإسلام السياسيّ والغرب**، حوار الحضارات أم صدامها، مجلّة السياسة الخارجية، صيف 1998م، ص299.

(2) عميد زنجاني، عباس علي، **أسس الفكر السياسي في الإسلام**، پژوهشگاه فرهنگ فرهن واندیشه إسلامي، 1996م، ص 126.

(3) عباس موسويان، **التوفير والاستثمار في الاقتصاد الإسلاميّ**، پژوهشگاه فرهنگ فرهن واندیشه إسلامي، 1996م، ص92.

(4) محمد جواد باهنر، **المعارف الإسلامية**، نشر فرهنگ اسلامى، 1982م، ص82.

(5) جلال الدين مدني، **أسس وبأركان العلوم السياسية**، ج1، 1993، ص177.

(6) محمد خاتمي، **من عالم المدينة إلى مدينة العالم**. نشر نى، ط2، 1997م، ص176.

والاستراتيجيّات التي توصي بها هذه المدارس. ومن الطبيعيّ أن تتناغم هذه المناهج والاستراتيجيات مع خصائص المجتمع الإسلاميّ المحبّذ والرؤية الكونية ومبادئ العقيدة الإسلامية، بل قد تنبع منها (مبدأ انسجام الغاية والوسيلة)[1]. إذن، بما أنّ نظريات المدارس المختلفة ومبادئها العقيدية متفاوتة بشكل جذريّ، ستتفاوت طبعاً خصائص المدينة الفاضلة عندهم بنحو جذريّ.

إذا كان الحكم والحاكم في المجتمع الإسلاميّ الأمثل معيّنين بنحو من الأنحاء من قبل اللّه عزّ وجلّ، فمردّ ذلك إلى ارتكاز النظرية الإسلامية ومبادئ العقيدة الإسلامية على التوحيد والإيمان بالسيادة التكوينية والتشريعية للّه تعالى. وإذا كان العلم والعدالة من أبرز شروط الحاكم في الإسلام فما ذلك لأنّ اللّه (أي الحاكم المطلق في الوجود بأسره) يتّصف بالعلم والعدل المطلقين[2]. وكما أنّ الإدارة المناسبة لشؤون الوجود كلّه قائمة على العلم والعدالة الإلٰهيّة المطلقة، كذلك ينبغي للحاكم الإسلاميّ التحلّي بالعلم والعدل ليكون مؤهّلاً لإدارة شؤون المجتمع بنحو مقبول. بمعنى أنّ الحكم في المجتمع الإنسانيّ وهو جزء من الوجود والكائنات لا يمكن أن يتحرّك بمعزل عن نظام الحكم الشامل الذي يسود الوجود برمّته، ونعني بذلك الهيمنة والحكم الإلٰهي على الوجود[3]. وهنا بوسعنا الولوج إلى حيّز الفكر السياسيّ للإمام الخمينيّ معتمدين على مجموعة دروس (ولاية الفقيه) التي ألقاها سنة 1969م في النجف الأشرف.

---

(1) قاضي أبو الفضل، **الحقوق الأساسية وبالمؤسسات السياسية**، انتشارات دانشگاه تهران، ط2، 1991م، ص384.

(2) مطهّري مرتضي، **العدل الإلٰهيّ**، صدرا، ط10، 1978م، ص47.

(3) حشمت زاده محمد باقر، **القضايا الأساسية في علم السياسة**، كانون انديشه جوان، 1998م، ص38.

نظرية الحكم عند الإمام الخُمينيّ

يبدأ الإمام حديثه في عباراته الأولى من دروس ولاية الفقيه في النجف الأشرف حول الركن الثالث من بنيته السياسية، أي (ما الذي ينبغي فعله؟) وما هي الاستراتيجيات التي ينبغي انتهاجها؟ وفي هذا دلالة بيّنة على الطابع العملانيّ للفقه عنده. ولعلّ هذه هي الميزة الأهمّ للإمام مقارنةً بغيره من علماء الدين والمراجع، فالإمام يطلب الأفكار والعلوم للعمل والسعي الحياتيّ الملموس.

«. . . كلّ من استوعب العقائد والأحكام الإسلاميّة وإنْ على نحو الإجمال، حين يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فإنّه سيصدّقها دون أيّ تريّث، وسيجدها ضرورية وبديهية»[1].

كان الإمام الخمينيّ يحمل هموم تطبيق الأحكام الإسلامية، ويعيش قلق تعطيل التعاليم السياسية والاجتماعية التي شرّعها الإسلام:

«حين لا نجد اليوم اهتماماً ملحوظاً بولاية الفقيه، حتى باتت هذه القضيّة بحاجة إلى البرهنة والاستدلال، فإنّ السبب في ذلك يعود للواقع الاجتماعيّ للمسلمين عموماً والحوزات العلمية على وجه الخصوص. إنّ واقعنا الاجتماعيّ نحن المسلمين ووضع الحوزات العلمية له جذوره التاريخية التي سوف أشير إليها. لقد ابتليت النهضة الإسلامية في بواكيرها باليهود. . . وجاء الدور من بعدهم لجماعات هم من جهة أكثر سوءاً وشيطنةً من اليهود. لقد خيّم هؤلاء كمستعمرين على البلدان الإسلامية منذ ثلاثمئة سنة أو أكثر، ووجدوا من الضروريّ لتحقيق مطامعهم الاستعمارية أن يمهّدوا الأرضية اللازمة للقضاء على الإسلام»[2].

---

(1) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه والجهاد الأكبر**، انتشارات سعيد، ص5.

(2) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، ص6.

«. . . للأسف تركت دعاياتهم السلبية تأثيراتها. ففضلاً عن عامّة الناس، لم تفهم الشريحة المتعلّمة اليوم، سواء في الجامعات أو الكثير من رجال الدين، لم يفهموا الإسلام بصورة صائبة، فتصوّراتهم عنه خاطئة. انهم لا يعرفون الإسلام كما لا يعرف الناس الغرباء الوافدين. . . ولو حاول شخص تعريف الإسلام على حقيقته فلن يصدّقه الناس بسرعة، بل إنّ عملاء الاستعمار سيثيرون الضجيج والصخب في الحوزات»(1).

الواقع الحاليّ والسابق في المجتمع والحوزات العلمية

يعرج الإمام بعد ذلك على الركن الأول من البنية السياسية في فكره، أي الواقع الراهن في المجتمع والحوزات العلمية، فلا يراه مقبولاً بأيّ حال من الأحوال. إنّه يلاحق جذور الفتور والهشاشة الحالية للمسلمين إلى أعماق التاريخ، فيتحدّث عن مؤامرات اليهود في صدر الإسلام وهجمات المستعمرين منذ ثلاثة قرون فصاعداً، ويشدّد خصوصاً على تغلغلهم وتأثيرهم في الحوزات العلمية. ويشير في الوقت ذاته إلى تاريخ صدر الإسلام متذكّراً المجتمع المثاليّ الذي أسّسه الرسول الأكرم (ص) في مستهلّ انطلاقة الدين الحنيف وتسويده الأحكام الإلٰهيّة في حياة الناس. ويُعرب عن أمله في إمكانيّة توظيف هذه الدساتير الموزّعة بين ثنايا القرآن والسنّة لتأسيس الركن الثاني من البنية السياسية اليوم أي قيام المجتمع الإسلاميّ الأمثل بعد إسقاط النظام الشاهنشاهيّ المهترئ.

سيادة القانون الإلٰهيّ أبرز سمات المجتمع المثاليّ

يقول الإمام الخمينيّ:

«يوم لم يكن في الغرب أي شيء ذي بال، وكان سكّانه يعيشون

(1) المصدر نفسه، ص 7.

حالة التوحّش والهمجية، وحين كانت أمريكا أرض الهنود الحمر نصف المتوحشّين، ساد في إيران الكبيرة وبلاد الروم حكم الاستبداد والارستقراطية والتمييز والهيمنة الذي فرضه الأقوياء المتجبّرون، ولم يكن ثمّة ما يدلّ على حكومة الشعب أو القانون إطلاقاً. وقد بعث اللّه تبارك وتعالى بواسطة رسوله الأكرم (ص) قوانين يظلّ الإنسان ذاهلاً لعظمتها. جاء بقوانين وآداب لكلّ الأمور الحياتية... ما من قضية حياتية لم يقرّر لها الإسلام تكليفاً ولم يصدر لها حكماً»[1].

عليه، فإنّ أهمّ مؤشّرات المجتمع المنشود والمدينة الإسلامية الفاضلة (الركن الثاني) من منظار الإمام الخمينيّ هو انتشار القانون الإلٰهيّ وسيادته، واتضاح واجبات الإنسان في كافّة الميادين.

في معرض إيضاحه لملابسات وأسباب غياب القوانين الإلٰهيّة الإسلامية عن الواقع الحياتيّ في زمن النظام الشاهنشاهيّ يشير الإمام إلى الوضع التاريخيّ السابق، أي الركن الرابع من البنية السياسية في أفكاره :

«المؤامرة التي نفّذتها الحكومة الاستعمارية البريطانية في مطلع الثورة الدستورية (المشروطة) كانت لغايتين اثنتين. الغاية الأولى التي انبثقت في ذلك الأوان هي تقويض نفوذ روسيا القيصريّة في إيران، والثانية إقصاء الأحكام الإسلامية عن ساحة العمل والتطبيق عن طريق تكريس القوانين الغربية»[2].

في هذا السياق، يبادر الإمام إلى نقد الوضع القائم في النظام الشاهنشاهيّ ويرفضه على الصعيد القضائيّ والقانونيّ:

«إنّ فرض القوانين الأجنبية على مجتمعنا الإسلاميّ هو مصدر

---

(1) المصدر نفسه، ص 9.
(2) المصدر نفسه، ص11.

الكثير من المشكلات والأزمات. ثمّة الآن أفراد مطيعون في أجهزة القضاء غير راضين عن قوانين العدلية وأسلوب العمل فيها. إذا ابتلي الإنسان بالعدلية الحالية في إيران أو غيرها من البلدان المماثلة، فعليه أن يناضل العمر كلّه لإثباتِ شيء ما»[1].

تأسيس الحكومة الإسلامية، الاستراتيجيّة الأهمّ لدى الإمام

الهدف الذي يرمي إليه الإمام الخمينيّ من تمهيده هذه المقدمات هو تقديم استراتيجية عملية والتشديد على ضرورة تشكيل حكومة اسلامية على أساس مبدأ ولاية الفقيه.

«. . . إنّ الإيمان بضرورة تشكيل حكومة وإقامة أجهزة تنفيذية وادارية هو جزء من الولاية. كما أنّ السعي والعمل لمثل هذه الحكومة جزء من الإيمان بالولاية»[2].

«الكفاح في سبيل تأسيس حكومة إسلامية من ضروريات الاعتقاد بالولاية. . . تنبهوا إلى أنّ من واجبكم تأسيس حكومة إسلامية»[3].

«الدليل الآخر على ضرورة تأسيس نظام حكم هو طبيعة القوانين الإسلامية والأحكام الشرعية. فماهيّة هذه القوانين وطبيعتها تنمُّ عن أنّها جاءت لتأسيس حكومة، وأنّها إنّما سُنّت لإدارة المجتمع سياسياً واقتصادياً وثقافيّاً. أولاً تكتنف أحكام الشرع قوانين وضوابط متنوّعة تشكّل بمجموعها نظاماً اجتماعياً كليّاً. ويوجد في هذا النظام الحقوقيّ كلّ ما يحتاج إليه الإنسان، من أسلوب معايشة الجيران والأبناء والعشيرة والأقارب والمواطنين والشؤون الخاصّة والحياة الزوجية حتى الضوابط

---

(1) المصدر نفسه، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص18.
(3) المصدر نفسه، ص19.

الخاصّة بالحرب والسلم والتعامل مع سائر الأمم والشعوب، ومن القوانين الجزائية حتى قوانين التجارة والصناعة والزراعة. . . من الواضح إلى أيّ درجة يهتمّ الإسلام بالحكم والعلاقات السياسية والاقتصادية في المجتمع، حتى تصب جميع الظروف لصالح تربية الإنسان المهذب صاحب الفضيلة والاخلاق. يشتمل القرآن الكريم والسنة علي كافة الدساتير والاحكام التي يحتاجها البشر لسعادتهم وكمالهم»[1].

الثورة، الاستراتيجية الميدانيّة الأهمّ

الجزء أو الاستراتيجية الأهمّ في دروس (ولاية الفقيه) التي أذيعت سنة 1969م وتحقّقت عام 1979م، هو التشديد على ضرورة الثورة. فقد اعتبرها الإمام المقدمة الضرورية لتأسيس الحكم الإسلاميّ وإسقاط الوضع الشاهنشاهيّ آنذاك وتغليب الوضع الإسلاميّ الأمثل. وحيث إنّ الإمام استنبط هذه الدعوة من صلب التعاليم الإسلامية، لذلك فإنّ إطلاق تعبير (الثورة الإسلامية) على هذا الحديث يبدو صائباً وسليماً :

«الشرع والحق يُمليان علينا أن لا ندع وضع الحكومات على ما هي عليه من اللاإسلامية أو مناقضة الإسلام. والحجج لذلك واضحة، فسيادة النظام السياسيّ غير الإسلاميّ تعني عدم تطبيق النظام السياسيّ الإسلاميّ. والسبب الآخر هو أنّ كلّ نظام سياسيّ غير إسلاميّ إنّما هو من أنظمة الشرك، لأنّ حاكمه طاغوت، ومن واجبنا تطهير مجتمع المسلمين وحياتهم من آثار الشرك. وأيضاً لأنّ من واجبنا توفير ظروف اجتماعية تساعد على تربية المؤمنين أصحاب الفضيلة، وهذه الظروف هي على الضدّ تماماً من ظروف حكومة الطاغوت والقوي الفاسدة. هذا الفساد الذي ترونه هو من تبعات الظروف الاجتماعية الناجمة عن سيادة

(1) المصدر نفسه، ص29.

الطاغوت ونظام الشرك. إنّه «الفساد في الأرض» المعروف الذي يجب ان يزول وينال مسبّبوه جزاءهم.

لا سبيل أمامنا غير إسقاط الأنظمة الحكومية الفاسدة المفسدة وإسقاط الحكومات الخائنة والفاسدة والظالمة والجائرة. هذا هو الواجب الذي ينبغي أن ينهض به المسلمون في كلّ واحد من البلدان الإسلامية حتى يبلغوا بالثورة السياسية الإسلامية طور الانتصار»[1].

في هذه العبارات يطرح الإمام الركن الأول والثاني والثالث لبنيته السياسية مع بعضٍ في إطار علاقة متناسقة وتأسيسية. في الركن الأول الخاصّ بتقييم الواقع الشاهنشاهيّ القائم يعدّ الإمام ذلك الواقع فاسداً ومفسداً، فيتعامل معه كطبيب يشخّص المرض والعلّة أولاً ثم يقدّم أهمّ وصفاته لعلاج هذا الواقع مطالباً بثورة سياسية إسلامية. وبهذا تتفتح الأبواب لتحقيق مجتمع أمثل ومدينة إسلامية فاضلة قادرة علي تربية الأفراد على الفضيلة والإيمان.

مرتكزات البنية السياسية: التوحيد ومبادئ العقيدة

بعد عدّة دروس علمية حول (ولاية الفقيه) وعرض أربعة أركان للبنية السياسية والاستراتيجية، يري الإمام الأرضية ممهّدةً لتقديم الركن الخامس، فيثير قضية الرؤية الكونية ومبادئ العقيدة الإسلامية التي تعدّ الأساس والركيزة النظرية للبنية السياسية في الإسلام. إنّ السرّ في توفيق الإمام مقارنة بغيره من المراجع وعلماء الدين تكمن في هذا الجانب تحديداً. فمع أنّ التوحيد والمبادئ العقيدية هي من الناحية الثبوتية ونفس الأمرية أساس الدين الإسلاميّ ونقطة الانطلاق فيه، بيدَ أن الإمام يبدأ مسيرته في هذه الدروس بطريقة إثباتية من الاحكام والحكومة والإصلاح

---

(1) المصدر نفسه، ص35.

والعمل الاجتماعيّ والجهد التربويّ ثم يعود إلى الجذور والمرتكزات الرئيسة في الإسلام أي التوحيد والمنظومة العقيدية. بمعنى أنّ التحقيق والدعوة والتعاليم التوحيدية تؤتي أكلها وتبلغ غاياتها وكمالها حينما تنبثق عنها على المستوى العمليّ والتنفيذيّ حكومة إسلامية صالحة. والحال أنّ المسيرة الدعوية والعلمية للعديد من العلماء على مرّ التاريخ قد تنطلق ـ تقليدياً ـ من التوحيد والإلٰهيّات، ولا تزيد على التوصية ببعض الأحكام الفردية والعبادية بعيداً عن أيّ صدام عمليّ أو نظريّ مع طواغيت العصر. أما الإمام الخمينيّ فيرى الإيمان والعمل غير مكتملين إلاّ إذا ارتبطا ببعضهما. وعلى حدّ تعبير حافظ الشيرازيّ:

لستُ وحدي في العالم متذمّراً من اللاعمل، العلماء أيضاً متذمّرون من علم بلا عمل».

«حكومة الإسلام حكومة قانون. في مثل هذه الحكومة ينحصر الحكم باللّه، والقانون فيها هو دساتير اللّه وأحكامه. قانون الإسلام أو دستور اللّه له سيادة تامّة على جميع الأفراد وعلى الدولة الإسلاميّة. جميع الأشخاص ابتداءً من الرسول الأكرم (ص) وحتى خلفائه وغيرهم من الأفراد تابعون للقانون إلى الأبد»[1].

إذن، أبرز ملامح المدينة الفاضلة في الإسلام هي سيادة القانون. ومصدر هذا القانون هو السيادة الإلٰهيّة. اللّه من المنظور التوحيديّ عالم وقادر مطلق، فهو إذن خالق جميع المخلوقات، وهو بالتالي المالك المطلق وهو إذن الحاكم المطلق. للسيادة الإلٰهيّة شعبتان مترابطتان: السيادة التكوينية، والسيادة التشريعية. في إطار الشعبة الأولى تُعزى كافّة المخلوقات في وجودها ومسارها التكامليّ إلى اللّه وإرادته وأمره. ولكن حيث إنّ اللّه عزّ وجلّ منح الإنسان العقل والإرادة، فإنَّ بمقدوره اختيار

(1) المصدر نفسه، ص47.

مسيرته التكاملية بدرجة عالية من الحرية. ولكن لمّا كانت هناك خطوط انحراف تواجه الإنسان في حياته فقد شرّع اللّه احكاماً لهدايته وأنزلها عليه من باب اللطف به وبما يتلاءم وتكوينه وخلقته. إذا اتّبع الإنسان هذه الأحكام التشريعية عن وعى وحرية ونظّم سلوكه وعلاقاته الإنسانية والاجتماعية وفقاً لها، كان إنساناً مسلماً مؤمناً، أو أنّه وضع إرادته عن وعى وحرية تحت مظلّة الولاية والسيادة الإلٰهيّة من أجل أن يهتدي ويسعد في الدنيا والآخرة. وهكذا نرى أنّ ثمّة صلة طوليّة ومنطقية بين الاعتقاد بالتوحيد والعمل بأحكام ودساتير الحكومة الإسلامية. وإذا تمّ تجاهل أيٍّ من هذه الحلقات المتسلسلة فسيكون ذلك بمثابة ثلمة في الالتزام الدينيّ الإسلاميّ.

النظام والعدالة

للإمام الخُمينيّ إشارات وآراء أخرى حول أركان البنية السياسية والاستراتيجيّة طرحها بحسب الضرورة والمناسبة لاستكمال بحوثه ودروسه في ولاية الفقيه. ومن ذلك عبارته أدناه حول النظام كمؤشّر بارز للوضع الأمثل المنشود: «جاء الإسلام ليضفيَ النظام على المجتمع. الغاية من الإمامة الاعتبارية والحكومة هي تنظيم شؤون المجتمع»[1].

من أجل تحقيق هذه الأهداف ومواجهة الواقع القائم، يطرح الإمام إرشادات وأساليبَ للدعوة والتبليغ والكفاح والمعارضة والثورة:

«لا تجلسوا هنا تتباحثون فقط، بل طالِعوا في سائر الأحكام الإسلامية، وانشروا الحقائق، واكتبوا الكراريس وانشروها، فإنّها ستؤثّر بالتأكيد، لقد جرّبت وأدري أنّها تؤثّر»[2].

(1) المصدر نفسه، ص75.
(2) المصدر نفسه، ص75.

العدل أيضاً من المعالم المهمّة في المجتمع المنشود، وقد أشار إليها الإمام الخُمينيُّ في أفكاره:

«. . . . الحقيقة أنّ أهمّ وظائف الأنبياء تأسيس نظام اجتماعيّ عادل عن طريق تطبيق القوانين والاحكام. وهذا منوط طبعاً ببيان الأحكام ونشر التعاليم والمعتقدات الإلٰهيّة»[1]). كما يتوكّأ الإمام على آيات قرآنية ليؤشّر على سمِتَين مذمومتَين للوضع القائم هما (قول الإثم) و(أكل السُّحت) ويبيّن مصاديقهما في النظام الشاهنشاهيّ، مقدّماً توجيهاته وإرشاداته الثوريّة لقلب الواقع وتأسيس الوضع الأمثل في المجتمع:

لو حصلت معارضة جَماعيّة للظَّلَمة الذين يرتكبون المخالفات أو الجرائم، ولو وصلتهم عدّة آلاف من البرقيّات من كلّ البلاد الإسلاميّة أن أقلِعوا عن هذا العمل الخلاف، فإنّهم سيُقلعون حتماً»[2].

«نحن مكلَّفون بالعمل الجادّ لتأسيس حكومة إسلامية. نشاطنا الأول في هذا السبيل هو الدعوة والإعلام. . . علينا الدخول عن طريق الإعلام»[3].

«الإعلام والتعليم هما النشاطان المهمّان والأساسيّان لنا»[4].

«من واجبنا إزاحة الضبابيّة التي اختلقوها للإسلام، فما لم نتغلّب على هذه الضبابيّة في الأذهان لن نستطيع فعل شيء. . . عليهم تبديد هذه الضبابية التي تكوّنت حيال الإسلام في أذهان حتى الكثير من المتعلّمين عندنا نتيجة قرون من الإعلام السيّئ، وتعريف الرؤية الكونيّة والنظم الاجتماعية في الإسلام»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص77.
(2) المصدر نفسه، ص141.
(3) المصدر نفسه، ص151.
(4) المصدر نفسه، ص152.
(5) المصدر نفسه، ص154.

«لو أنجحتم الإسلام، وعرّفتم الناس برؤيته الكونيّة (أي عقائده) وأصوله وأحكامه ونظامه الاجتماعيّ، فإنّهم سيُقبِلون عليه بكلّ شوق. علم اللّه أنّ الراغبين فيه كثيرون. لقد جرّبت ذلك. حينما كانت تقال كلمة واحدة تخلق تيّاراً لدى الجماهير، هذا لأنَّ الناس كلّهم منزعجون وغير راضين عن هذا الواقع. لا يمكنهم قول شيء وهم تحت الأسنّة والحراب وفي ظروف القمع، يريدون شخصاً يقف ويتحدّث بشجاعة. أنتم يا أبناء الإسلام الشجعان، قفِوا اليوم برجولة وتحدّثوا للناس، أوضحوا الحقائق لشرائح الجماهير بلغة بسيطة، واجعلوهم يتحرّكون وينهضون. اصنعوا المجاهدين من أهالي الحارات والأسواق، ومن هؤلاء العمال والفلاحين الطيّبين والجامعيّين الواعين... كلّ الناس سيصبحون مجاهدين... الناس من كلّ شرائح المجتمع مستعدّون للكفاح من اجل الحرية والاستقلال وسعادة الشعب. الكفاح لأجل الحرية والسعادة بحاجة إلى الدين. اعرضوا الإسلام مدرسة الجهاد والدين والكفاح على الجماهير ليصحّحوا وفقاً له معتقداتهم وأخلاقهم، وليصبحوا قوّة مجاهدة تحطِّم الجهاز السياسيّ الاستعماريّ الجائر، وتقيم حكومة الإسلام»[1].

«أبعدوا عن أنفسكم هذه الكآبة، وأكملوا برامجكم وأساليبكم الدعويّة، واعملوا بجدّ لتعريف الإسلام وقرِّروا تأسيس حكومة إسلامية»[2].

«نعم، هؤلاء الجبناء القاعدون في الحوزات لا يقدرون على تشكيل الحكومة ومواصلتها، لأنّهم ضعفاء إلى درجة أنّهم لا يستطيعون حتى استخدام القلم، ولا يتّخذون أيّة خطوة في أي مجال»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص155.
(2) المصدر نفسه، ص166.
(3) المصدر نفسه، ص167.

«انظروا إلى الحوزات العلمية وسترَون بصَماتِ هذه الدعايات والإيحاءات الاستعمارية. سترَون أشخاصاً تافهين عاطلين كسالى خائري الهمم يطرحون المسائل ويدعُون الله فقط، ولا يقدرون على غير هذا»[1].

الخلاصة

يلاحظ على الأجزاء الأخيرة من دروس ولاية الفقيه التي ألقاها الإمام الخمينيّ سنة 1969م في النجف الأشرف أنّ عناصر الصلة والتركيز والتناغم بين الأركان الخمسة للبنية النظرية والاستراتيجية بدَت ملموسة أكثر، ويلوح هناك أنّ هندسة دقيقة ونظاماً متماسكاً رصيناً يكمن خلف الظاهر المبسّط لهذه الجملات اليسيرة والخطاب الحوزوي المفتقر في ظاهره للتبويب والمنهجية. بوسعنا أن نرصد في هذه الأفكار والأقوال ديالكتيكاً وجدّلاً منطقيّاً بين العلم والعمل وبين العقل النظريّ والعقل العمليّ. وكان من نتيجة هذه الحقيقة والاتساق وقوع ظاهرة عظيمة كالثورة الإسلاميّة، وسقوط نظام على جانب كبير جدّاً من القوّة، وقيام دولة ونظام دينيّ حديث في إيران. وهذه كلّها أحداث بدَت مفاجئةً جدّاً في القرن العشرين عصر تفشّي الليبرالية والعلمانية. والواقع أنّ أساس هذه الهندسة وجوهر هذا الاتساق والتناغم بين العلم والعمل كامن في أعماق القرآن والسنّة وقد استطاع الإمام الخمينيّ الإفصاح عنه والدعوة إليه بكفاءة عالية. نلاحظ في هذه المقتطفات الهامّة من أفكاره وأقواله كيف أنّه أثار أسئلة محوريّة في الفلسفة السياسية وأجاب عنها:

1 ـ ما هو الواقع الحاليّ للمجتمع ونظام الحكم؟

2 ـ لماذا هذا الواقع؟

---

(1) المصدر نفسه، ص171.

3 ـ ماذا سيحصل لو استمرّ هذا الواقع؟

4 ـ ما هو الوضع المنشود للمجتمع ونظام الحكم؟

5 ـ لِمَ ينبغي أن يكون الوضع على هذا النحو؟

6 ـ ما الذي يتعيّن فعله للانتقال من الواقع الحاليّ إلى الوضع المنشود؟

للإجابة عن السؤال الأول يتصرّف الإمام كعالم اجتماع لا يقفز على الواقع، بل يعتمد على معلومات ومعطيات واقعيّة ملموسة لوصف الوضع القائم في ظلّ النظام الشاهنشاهيّ وتقييمه ونقده، فيعتبره بالتالي واقعاً فاسداً ومفسداً في الوقت ذاته. وبخصوص السؤال الثاني يعود الإمام إلى أطوار سابقة شهدها الإسلام والمجتمع الإيرانيّ فيرى كمؤرّخ مطلع أنّ عوامل عدّة من قبيل مؤامرات اليهود في صدر الإسلام وهيمنة الاستعمار على العالم الإسلاميّ وضعف الحكّام وإهمال الحوزات العلمية والجهل واللاوعي الذي ساد قطاعات الجماهير المختلفة هي العلل التي أفضت إلى كلّ هذا الدمار والفساد. وفي معرض الإجابة عن السؤال الثالث يحذّر تلويحاً في هذه الدروس وتصريحاً في العديد من بياناته ومحاضراته الأخرى من أنّ هذا الواقع القائم لو استمرّ على نفس المنوال فسيكون سقوط كيان الأمّة وهوانها وصغارها أمراً حتميّاً لا محيص منه. وهذه نقطة على جانب كبير من الأهميّة في البُنية السياسية والاستراتيجية للإمام الخمينيّ. فمن رأيه رضوان اللّه عليه أنّه حتى لو برّر أحد ما الواقع السائد، ولم يَعطِ ترخيصاً لمجابهة مفاسده إشفاقاً على أرواح المسلمين وأموالهم، بيدَ أنّ انحدار هذا الواقع إلى مزيد من السوء والسلبية في المستقبل والسقوط والتلاشي الذي ينتظر المجتمع الإسلاميّ عمّا قريب يحتّم علينا أن لا نسمح بمزيد من التداعي والفساد، وأن ننهض لإصلاح الواقع وتقويمه.

وإجابةً عن السؤال الرابع، يعرض الإمام خصائص دالَة على الحالة المنشودة للمجتمع الإسلاميّ انطلاقاً من تعاليم القرآن والسنة، ولعلّ أبرز هذه الخصائص:

1 ـ سيادة القانون الإلٰهيّ.

2 ـ الوحدة.

3 ـ النظام.

4 ـ العدالة.

يعتقد الإمام أنّ من شأن المجتمع الأمثل تربية الإنسان وإكسابه الفضيلة والإيمان، والأخذ بيده إلى رحاب السعادة والكمال.

وهنا يصل الدور للإجابة عن السؤال الخطير القائل: ما هي الفلسفة أو المنطق الذي تتأسّس عليه خصائص وعلامات الوضع المنشود؟ ومن أين تنبثق هذه الخصائص؟ ولماذا ينبغى أن يكون الوضع المثالي الإسلاميّ على هذه الشاكلة؟ للإجابة عن هذا التساؤل يؤشّر الإمام إلى النظريّة الكونيّة ومبادئ العقيدة الإسلامية لا سيّما التوحيد والسيادة الإلٰهيّة.

على أنّ أهمّ شطر من الفكر السياسيّ للإمام وما يعدّ السرّ في اسقاط النظام الشاهنشاهيّ وقيام الجمهوريّة الإسلامية هو التعليمات والتوصيات العملية والميدانية التي بثّها الإمام ونادى بها. وهنا نراه يجيب عن السؤال السادس والأخير في بنيته السياسية والنظرية. والواقع أن الاسئلة الخمسة الأولى تنتمى غالباً لحيّز العقل النظريّ وتجيب عن الماهيات وما يجب أن يكون، أمّا السؤال السادس فيصنّف على دائرة العقل العمليّ ممّا يدل على أهميّة العقل العملي الذي يتولّى شرح الواجبات والمهامّ الملقاة على عاتق المسلمين، فمن أجل الإجابة عنه يتوجّب أولاً الإجابة عن خمسة

أسئلة مهمّة جدّاً تنتمي لميدان العقل النظريّ. والإمام الخمينيّ بدوره يعرض جواب هذا السؤال بعد إيضاحه للمعارف والقضايا والحقائق الخاصّة بالمحاور الخمسة السابقة، فيطلِق وصَفاتِه واستراتيجيّاته العملية لتفتيت الواقع القائم وتكريس الوضع الإسلامي المنشود وتأسيس الدولة والحكومة الإسلامية على أساس ولاية الفقيه طبقاً للمراحل التالية :

1 ـ معارضة الخواصّ والنخبة لنظام الحكم.

2 ـ دعوة قطاعات الشعب ومخاطبتهم.

3 ـ إطلاق التعليمات والإرشادات للطَّلبَة وعموم الجماهير.

4 ـ الثورة الشاملة.

يرى الإمام أنّ المعارضة هي الخطوة الأولى فيدعو إليها العلماء والمناضلين والمثّقفين، ويحثّهم على توجيه اعتراضاتهم ضدّ نظام الشاه واضعافه وزعزعة أركانه، وبثّ الأمل والمحفزات في قلوب الناس. والدعوة والإعلام أيضاً مهمّة تقع على عاتق العلماء والخواصّ والمستنيرين يشرحون عبرها مواصفات الواقع الإسلاميّ المنشود وحقائق الإسلام الأصيل ويبدّدون عنه الضبابيّة والغموض، ويفصحون عن مفاسد الواقع الشاهنشاهيّ ويوجِّهون سهام النقد إليه. بعد هذه المراحل والأطوار وتنوير أذهان عموم الشعب وتنامي حالة السخط العامّ من الواقع القائم، يحين زمن الثورة وإسقاط النظام حيث يجب تعبئة الجماهير بصفة شاملة وتنظيم فصائل الشعب المتذمّرة وبثّ الطاقة والأدوات المناسبة في ساحة الصراع لإسقاط السلطة المتجبّرة وتأسيس الحكم الإسلاميّ بغية تحقيق الحالة الإسلاميّة المنشودة.

كلمة أخيرة

كانت الفرضيّة التي طرحناها في هذا البحث وجود خمسة أركان

متناسقة ومترابطة يمكن تسميتها «البنية السياسية والنظرية والاستراتيجيّة للمدينة الفاضلة والوضع المنشود».

وفي مضمار دراسة أوسع وأعمق وأدقّ لهذه الفرضيّة بالمستطاع تقديم التوصيات التالية :

1 ـ تحليل حجم أكبر من أفكار الإمام وأقواله وكتاباته ضمن الإطار أعلاه.

2 ـ دراسة دستور الجمهورية الإسلاميّة ضمن هذا الإطار، ولا سيّما مادّتيه الثانية والثالثة.

3 ـ حيث إنّ القرآن الكريم هو المصدر والوثيقة الإسلاميّة الأهمّ، وقد استلهم الإمام الخمينيّ أفكاره منه، يمكن متابعة البنية السياسية المذكورة في ضوء الآيات القرآنيّة أيضاً.

الإسلام وأبعاده السياسية والاجتماعية

وجهة نظر في ضوء رؤية الإمام الخميني(*)

د. خليل حقيقت گر

بادئ ذي بدء وقبل البحث حول رؤية الإمام الخمينيّ، إلى الأحكام والمقّررات السياسية الاجتماعية للإسلام، لا بدّ من الإشارة إلى أسباب ومسيرة مقولة «فصل الدين عن الدولة».

أسباب فصل الدين عن الدولة:

من المعلوم أنّ مصطلح العلمانية في اللغة العربية صار يدلّ على على المقولة المذكورة أعلاه وهو الترجمة العربية لمصطلح «Secularism»(1)، الذي نجم عن الصراع الذي نشب بين الكنيسة والدولة أو بعبارة أعمّ بين الكنيسة، وبين منتجات الفكر الأوروبيّ بعد عصر النهضة وخلاله. ويعتقد بعض مؤرّخي الفكر أنّ العلمانية أطلّت على ساحة الفكر الغربيّ بدءاً من عام 1476م؛ وأبرز عناصر العلمانية:

(*) تعريب: محمد حسن زراقط

(1) يوجد بين المفكّرين العرب جدل حول دقّة الترجمة حيث يرى بعضهم أنّ مصطلح العلمانية مصطلح خادع، يوحي بالصلة بالعلم وليس هو كذلك في واقعه، أو فلنقل ليس العلم هو الوجه الأبرز لنظرية فصل الدين عن الدولة. ولذلك يوجد من يقترح استخدام مصطلح العالمانية نسبة إلى هذا العالم. (المعرّب)

1 ـ الفصل بين الدين والدولة.

2 ـ إلغاء القوميّة والطائفيّة في عالم السياسة.

3 ـ تحرير كلّ من الدين والدولة من سيطرة الآخَر، ونزع القداسة عن مظاهر الحياة.

ويستعرض الشهيد مطهّري في كتابه القيّم «الدوافع نحو الماديّة»، أسباب الاتجاه نحو العلمنة على النحو الآتي:

أ ـ الكنيسة والمفاهيم التي لا تنسجم مع عقول عامّة الناس ومثقفيهم؛ أضف إلى ذلك السلوك غير الإنسانيّ الذي كان يصدر عن رجال الدين.

ب ـ تبنّي الكنيسة لمجموعة من الأفكار العلمية المستوحاة من الفلسفة اليونانية وغيرها، واعتبارها جزءاً من تعاليم المسيح التي لا تجوز مخالفتها، ما أدّى إلى نفور العلماء من الدين نفسه.

ج ـ محاربة العلماء الذين يختلفون في الرأي والرؤية مع الكنيسة تحت شعار الحفاظ على الدين والعقيدة المسيحية، وقتل الكثيرين على مذبحها ما انعكس على الدين نفوراً منه وحرباً عليه. وقد نجحت هذه الحرب على الدين في الغرب إلى حدّ كبير. وأمّا في الشرق فلم يتسنَ له تحقيق ما أراد مُشعلوها.

الاستعمار والترويج للعلمانيّة:

يعرف المطَّلعون على أوضاع البلاد الإسلاميّة أنّ للدين نفوذه في جميع نواحي الحياة؛ حيث يرى كلّ فرد مسلم نفسه مسؤولاً عن المجتمع ومصيره؛ بحكم الإسلام وبحسب تعاليمه الاجتماعية. وكان لهذا الإحساس بالمسؤوليّة أثرٌ مهمّ في مواجهة أهداف الاستعمار وخطط الأجنبيّ التي يرسمها لعالمَنا. ومن هنا، وما كان من الغرب وصنّاع

السياسة في الشرق، إلاّ مواجهة هذا المعيق الأساس الذي يحول بينهم وبين أهدافهم، فبدأوا بالترويج لفكرة فصل الدين عن الدولة والسياسة، بصيغ عدة. فتارة روجوا لفكرة أن السياسة عمادها الكذب والنفاق وحياكة المؤمرات، الأمر الذي لا يليق بالمسلم ولا بالإسلام، وطوراً تحت لافتة أنّ الدين نزل من عند اللّه لأداء دور محدّد هو تربية الإنسان روحيّاً ولإصلاح عقائد الناس وعباداتهم، ولم ينزل للتحكّم بأمور معاشهم. وقد راج هذا التصوّر في بعض المجتمعات ونُظِر إلى الدين من خلال هذا المنظار، وتمّ حصر الدين واختصاره في مجموعة من المعتقدات والعبادات، وهُجِرت تعاليمه المرتبطة بالاجتماع الإنسانيّ كالجهاد والقضاء والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونفذت هذه الخطّة بمهارة أدّت إلى اعتبار عدم التدخّل في الشؤون العامّة السياسية والاجتماعية مصدر قداسة، والتدخّل في هذه الأمور عيباً كبيراً.

وربّما يكون الكاتب المصريّ علي عبد الرازق، أبرز دعاة هذه الرؤية في العالم الإسلاميّ، ويمكن اختصار أفكاره في النقاط الآتية:

أ ـ الدين والسياسة أمران منفصلان.

ب ـ بُعث النبيّ (ص) بالدين ولم يُبعث لتأسيس دولة.

ج ـ ليس في النصوص الدينية ما يدلّ على أمر الخلافة والسلطة.

د ـ بما أنّ السياسة أمر بشريّ وإنسانيّ فإنّها تحتاج إلى العلوم البشرية ليس إلى الدين.

انتشار الحذر من السياسة بين المتديّنين:

بعد رواج نظريّة الفصل بين الدين والسياسة انسحب عدد كبير من المتدينين؛ بدافع التقوى والورع من ميدان السياسة والاجتماع.

وفي كلمة للإمام الخمينيّ يوجّهها إلى علماء الدين يشير فيها إلى هذا الواقع يقول:

«عندما راجت فكرة الفصل بين الدين والسياسة، واعتقد بعض الناس أنّ القاهة تعني الغرق في الأحكام الفرديّة والعبادية... وزعم بعض الناس أن رجل الدين المحترم الذي يستحقّ التكريم هو ذلك الذي ينضح حماقة من رأسه إلى قدميه. وأمّا العالم الواعي الذي يخوض في شؤون المجتمع والسياسة، فليس من أهل الدين والتديّن. وقد كان التصور السائد في الحوزات العلمية أنّ الأجدر بالاحترام من العلماء الأكثر اعوجاجاً في طريقة سيره. وأمّا دراسة اللغة الأجنبية، فهي الكفر بعينه، ودراسة الفلسفة والعرفان هي الشّرك العظيم».

وقد أثّر الطلاق بين الدين والسياسة على تدوين الرسائل العملية؛ حيث حذف منها كلّ ما له بُعد اجتماعيّ أو سياسيّ: يقول الشهيد مطهّري: «عندما بدأنا بعقد بعض الجلسات الفكرية في الجمعية الإسلامية للمهندسين أردنا تخصيص سلسلة من المحاضرات للبحث حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبهذه المناسبة وبدافع التخطيط للمحاضرات عقدتُ العزم على مطالعة هذا المبحث في أبعاده التاريخية، فأثار تعجّبي ودهشتي أنّ الفقهاء في القرنين الأخيرين حذفوا مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتبهم الفقهية، بينما كانوا في السابق يعالجون هذه المباحث مع أبحاث الصلاة والصوم جنباً إلى جنب».

وفي هذا السياق يقول براين ويلسون في مقالة له حول العلمنة يستعرض فيها ردود الأفعال على العلمنة في البلاد الإسلامية: «سارت بعض البلاد الإسلامية، مثل: مصر وتركيا نحو العلمنة سيراً وئيداً، بينما نجد بعض البلاد مثل إيران واجهت هذا التيّار بإحياء الأصولية الإسلامية».

وبالمقارنة بين الشرق والغرب نجد أنّ العلمنة تحوّلت في الغرب إلى تيّار جرفَ أقصى الدين من ساحة المجتمع إلى زوايا الكنائس والمعابد. وأمّا في الشرق الإسلاميّ وعلى الرغم من انتشار دعاة العلمنة، إلاّ أنّ الإسلام والدين لم يخلِ الساحة، بل بقي صامداً في وجه التيارات العلمانية والمادّية. وآخر المعارك التي خاضتها العلمنة مع الفكر الإسلاميّ كانت معركتها مع نهضة الإمام الخُمينيّ وكانت هزيمتها فيها؛ بحيث فهمَ الناس جميعاً أنّ الإسلام له وجهان أو بُعدان: وجه دنيويّ ووجه أخرويّ. وبالتالي يزعم الدين قدرته على تنظيم معاش الناس ومعادهم في وقت واحد. وصارت السياسة من إدارة شؤون الناس وتدبير حياتهم على ضوء تعاليم الإسلام وقوانينه ونظمه، ولم تعد السياسة من التحايل والخداع وعلى حدّ قول أمير المؤمنين(ع)».

رؤية الإمام الخُمينيّ لأسباب التداخل بين السياسة والدين:

إنّ الإمام الخُمينيَّ بما يتوفّر عليه من دراية ووعي كاملَين وببركة تقواه وعرفانه، استطاع فهم الإسلام بعمق، ووعى قدرة الدين على التصدّي لإدارة حياة الإنسان بجميع أبعادها. وأهمّ شواهد الإمام على مدعاة أحكام الإسلام نفسه:

«إنّ أحكام الإسلام وتعاليمه المتنوّعة قادرة على تأسيس نظام اجتماعيّ متكامل يتولّى تنظيم شؤون الإنسان في حياته الدنيا، من آداب وأحكام العشرة بين الجيران والعائلة إلى شؤون الحرب والسلام...».

ويستشهد كذلك بالسيرة النبوية: «كان النبيّ (ص) يؤدّي دور قمّة الهرم في الإدارة التنفيذية لشؤون المجتمع الإسلاميّ، وكان يؤدّي دورين في آنٍ معاً: دور تبليغ الوحي وتعليم الناس أحكام الدين وشرائع الإسلام ودور المنفّذ لهذه الأحكام في المجتمع الإسلاميّ آنذاك».

وفي إشارة منه إلى وجوب تأسيس نظام لتطبيق مقرّرات الإسلام في المجتمع تبعاً لوجود مقرّرات اجتماعية في الإسلام يقول: «تقتضي الأصول العامّة للإسلام وجوب تنفيذ أحكامه وتطبيقها في ساحة الاجتماع الإنسانيّ، وهذه هي القاعدة في المجتمعات جميعاً؛ حيث لا فائدة من تشريع القوانين دون السعي إلى تطبيقها... إذاً، المرحلة الثانية والضرورية بعد التشريع هي التنفيذ».

ويبيّن موقفه من وجوب تدخّل الدين في شؤون المجتمع وضرورة تشكيل جكومة دينيّة تتولّى تطبيق أحكام الإسلام، فيقول: «إن كلّ من يؤمن بعدم وجوب تشكيل حكومة دينية؛ ينكر ضرورة تطبيق أحكام الإسلام، وينكر أهمّ خصائص الدين المبيّن وهي كونه ديناً شاملاً وخالداً».

ومن خصوصيَّتَي «الكمال» و«الشمول» للدين الإسلاميّ، واستيعاب قوانينه شؤون الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، ينطلق الإمام الخمينيّ للدعوة إلى ضرورة تشكيل سلطة تنفيذية يديرها أشخاص أكفّاء تتولّى تطبيق تلك المقرّرات الصالحة لكلّ زمان ومكان:

«ليس الإسلام كسائر الأديان التي لم يصلِنا إلاّ ظاهرها. إنّ هذا الدين يبني حياة الإنسان وكلّ ما يتعلّق به، يبني العقل الإنسانيّ ويصوِّب مسيرته، ويبني البُعد الأخلاقيّ للإنسان، وبعبارة موجزة الإسلام دين لتنظيم الحياة الخاصّة والعامّة، وهو بالتالي ليس كسائر الأنظمة الوضعية التي تتولّى تنظيم حياة الإنسان الاجتماعية وتنسحب من حياته الشخصية تاركة له حريّة التعرف على هواه».

وبحسب الإمام الخمينيِّ، فإنَّ الإسلام ليس ديناً قوميّاً أو جغرافيّاً، ولا خاصّاً بزمن دون غيره بل: «إنّ الدين الإسلاميّ منذ نزول الوحي على رسول اللّه (ص) صرَّح بأنه دين يصلح للمجتمع والفرد، ولا تقبل

أحكامه التعطيل؛ وهو يشتمل على قوانين تدير شؤون الإنسان في حياته الاقتصادية والثقافية والاجتماعية».

وفي إشارة أخرى من الإمام إلى استيعاب الإسلام لشؤون السياسة وإدارة البلاد يقول: «يرشد الإسلام إلى ضرورة إدارة الممالك بعيداً عن الحيل والخداع، ويحدد العدل والبعد عن الظلم والنزاع أساساً للعلاقة بين الدول والحكومات ما يؤدّي إلى عموم السلام وشيوع الأخوّة في العلاقات الدولية. . .».

ويقول أيضاً: «ليس الإسلام دين قوم أو طائفة خاصّة، لم يكن الإسلام يوماً للمسلمين أو للإيرانيين فالإسلام دين البشرية جمعاء وهذه هي وظيفة الأنبياء؛ هي هداية البشر دون التفات إلى العرق واللون. . .».

ثم يركّز الإمام الخُمينيّ على أمر في غاية الأهميّة وهو توفّر أحكام الإسلام جميعها على بعد اجتماعيّ وسياسيّ فيقول: «إنّ كلّ أحكام الإسلام حتى الأحكام الفردية المرتبطة بالعلاقة بينه وبين اللّه لها في عمقها مغزى اجتماعيّ وسياسيّ. . .».

ويقول أيضاً في هذا المجال: «إنّ الأحكام والمقرّرات الأخلاقية في الإسلام هي سياسة. مثلاً عندما يخبرنا القرآن بأنّ المؤمنين إخوة، هذه القاعدة قاعدة أخلاقية ولكنها في الوقت عينه قاعدة أخلاقية اجتماعية».

وفي مجال تأكيد البعد السياسيّ للدين الإسلاميّ يقول: «الإسلام دين السياسة. هو دين تضجّ كلّ أحكامه ومقرّراته بالسياسة، حتى في الأمور العبادية كدعوة الناس إلى الاجتماع يوميّاً ولمرّات في المساجد للصلاة ليتواصل الناس ويتحدّثون في أمور دنياهم كما في أمور دينهم».

صلاة الجماعة مواقف الحج وتجمّعاته، العزاء في عاشوراء كلّ هذه

سياسة. وإنّ الغفلة عن هذا البعد الاجتماعيّ للدين من أسباب انحطاط المسلمين وضعف الإسلام، يقول الإمام الخُمينيّ في هذا المجال:

«إنّ أعظم أدوار المجتمعات الإسلامية المعاصرة، تكمن في أنّ المسلمين لم يدركوا أو غفلوا عن الأبعاد الاجتماعية والسياسية للعبادات، فالحجّ بكل ما له من عظمة تحوّل إلى عبادة جافّة خالية من الحياة والروح ومجموعة من الحركات التي لا معنى فيها. وإنّ من أهمّ واجبات المسلمين في هذا العصر هو الوعي لواقع الحجّ... لماذا شرّع؟ وما هي حقيقته؟...».

وفي محلّ آخر يقول: «ليس الإسلام دين عبادة فحسب... كما أنّه ليس ديناً سياسيّاً دنيويّاً فحسب، بل هو دين دمج السياسة بالدين والدين بالسياسة».

ويقول في محلّ آخَر: «الإسلام دين يختلف عن سائر الأديان والمذاهب غير التوحيدية، هو دين له رأي في شؤون الإنسان الفردية والاجتماعية المادية والمعنوية. ولم يغفل أيّ شاردة ولا واردة مهما كانت أهميّتها وأثرها في حياة الإنسان».

ويؤكّد الإمام الخُمينيّ أنَّ كلَّ أحكام الإسلام لها بعدها الفرديّ وبعدها الاجتماعيّ فيقول: «لم يفكّر الإسلام في بعد واحد وفي طرف من شؤون القضايا ويغفل طرفها الآخَر. الإسلام دين الحياة ومن هنا تناول أبعاد القضايا وأطرافها جميعاً. الماديّة منها والمعنوية، والفردية والاجتماعية، وقد تناول في توصياته قضايا لا يمكن أن يهتديَ إليها الفكر الإنسانيّ لو أوكله الله إلى نفسه».

وبحسب الإمام الخمينيّ ليست مسائل الفقه الإسلاميّ وأبحاث الحلال والحرام مسائل تصلح للبحث العلميّ النظريّ فحسب، بل هي أمور شرّعت للتنفيذ والتطبيق: «إنّ من البديهيّ أنّ الأحكام التي أقرّها

رسول اللّه ونفذها، ليست أحكاماً خاصّة بعصره (ص) بل هي أحكام شاملة للزمان حتى بعد رحيله، ومن هنا، لا بدّ من التفكير بتأسيس دولة وسلطة تنفيذية تتولّى تطبيق هذه الأحكام على واقع حياة الناس في كلّ زمان».

ويقول رحمه اللّه في وصيّته الخالدة: «الحكومة النبوية التي شكلها رسول اللّه (ص) تشبه سائر الحكومات والسلطات عبر التاريخ في الاهتمام بتطبيق القوانين. ولكنّها تختلف عن غيرها من الحكومات في كون العدالة الاجتماعية هي الهمّ المركزيّ للدولة الإسلامية».

مشروع الإحياء الديني
في فكر الإمام الخميني

أ. صائب عبد الحميد(*)

■ **المشروع هو غايتنا دون المصطلح، أم هو إحياء أم تجديد أم إصلاح أم ثورة أم نهضة أم قيام؟**

والوعي دائماً هو المفتاح، هذه ملايين النَّاس تعيش المكان والزمان، لكن الّذين يعون الحياة والمحاولات التي يجدر أن تأخذ بها نحو الأفضل والأصلح، هم القلّة، ومن بين هذه القلّة نوادر معدودون تتكامل فيهم الإرادة إلى جانب الوعي ليستثمروا أقصى القدرات باتجاه التغيير والإصلاح والإحياء، قدرات كانت ضائعة ومبعثرة تحت ركام من الجهل والتمزّق وفقدان الأمل، والرُّكون إلى الواقع أياً كان.

ومن خصائص الإسلام أنّه دين حي، يبعث في النفوس الحياة والأمل والقدرة على التقدم والخلق والإبداع، وليس بينه وبين البلوغ بالناس إلى هذا المدى، وهو مدى متحرِّك لا ركود فيه، إلا لأن تعيه الناس حقيقة الوعي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ﴾ [الأنفال: 24].

(*) باحث إسلامي من العراق.

وفي زمن يخيِّم فيه الجهل، وتغيب معالم التواصل بين أجزاء الكيان الإسلامي الكبير، ويتغلغل الاستعمار الغربي محتلاً البلاد ومستثمراً خيراتها لصالحه، مستعيناً بِحُكما مستبدِّين من أبناء البلاد نفسها يعملون على ترسيخ التجزئة، وإبعاد الجماهير عن هويتها الحقيقية، نحو التبعية الفكرية والثقافية. . في أجواء كهذه، لا بد من أن تنهض دعوة هنا وأخرى هناك تستنهض الناس وتبث فيهم الوعي، متخذة من رسالة الإسلام مادةَ دعوتها وجوهرَ حركتها.

ولقد تمَّ ذلك بالفعل وعلى مدى قرن من الزمن، وحتى أيامنا هذه، ففي أواخر القرن التاسع عشر الميلادي شَهد العالم نهضة السيد جمال الدين الأفغاني التي تلاشت أمامها الحدود الجغرافية، فا امتدَّ أثرها في معظم بلاد المسلمين. وهي نهضة كانت أهم أهدافها: التحرُّر من هيمنة الاستعمار الغربي، والعمل على تحقيق وحدة إسلامية سياسية على هدي القرآن الكريم.

وفي اتجاه آخر تحرَّك الشيخ محمد عبده، تلميذ الأفغاني وصاحبه، حيث كرَّس جهده للتَّغيير في مناهج التعليم الديني، إذ رأى أن الدين يعرَّف للناس على نحو خاطئ وكان هو السبب المباشر في غيبة الوعي عند الطليعة وعند عموم الناس، فمن الفكر والثقافة تنبعث الحركة التغييرية الشاملة. .

وعاود، بعده، نهجَ الأفغاني في مكافحة الاستعمار والاستبداد عبدُ الرّحمن الكواكبي، وكثير من القادة الثَّوريين في أنحاء متعددة من العالم الإسلامي. . ثم كان لحركة الشهيد حسن البنّا الواسعة أحسن الأثر في عودة الوعي إلى المسلمين، وخصوصاً وقد سبقتها وواكبتها حركات تحرّر ومشاريع نهضة متعددة، منها: ثورة العشرين في العراق، وعمر المختار وعبد القادر الجزائري وابن باديس في المغرب العربي، ومحمد إقبال ومحمد علي جناح والمودودي في الهند وباكستان.

هذه مشاريع في النهضة والإحياء جديرة بالدراسة والاهتمام، فهي دالَّة الحياة في هذه الأمة، غير أنه ستبقى المشروع الأكثر كمالاً والأكبر أثراً هو الّذي استطاع أن يحقق أهدافه الكبرى على الصعيدين السياسي والاجتماعي، وهو المشروع الذي قاده وخطَّط له الإمام الخمينيّ الراحل، مشروع عاشه صاحبه منذ أيام شبابه، ثم تابع خطواته ومراحله حتى حقق نجاحه الكبير في إقامة دولة إسلامية قوية، ثم واصل قيادتها حتى آخر أيام حياته، عشر سنين أخرى بعد انتصاره.

وحريٌّ بهذا المشروع المظفر، الكبير، أن يحظى بقدر أكبر من الاهتمام والتعريف والدراسة. وبالتأكيد فإن الدراسة الشاملة لهذا المشروع يجب أن تبتدئ بدراسة الظروف التي كوَّنت تلك الروح عند صاحب هذا المشروع، ثم مواكبة مراحل المشروع في نموِّه واستقامته وحركته الفكرية والجهادية حتى الانتصار، وهي مسيرة طويلة بلغت نصف قرن، ثم عَهدِ الدولة بقيادته الذي بلغ عقداً من السنين.

والذي ستختص به هذه الوقفة هو التعريف بأبرز آفاق هذا المشروع ومعالمه، وهو موضوع ينبغي أن يعطي تصوراً إجمالياً مناسباً، راجين أن تكون لنا فرصة مماثلة في دراسة البعد التاريخي لهذا المشروع الكبير.

الآفاق والمعالم

■ **أين كان الإمام الخميني ينظر؟ وماذا أراد؟**

ما هي الأشياء والظواهر التي أجَّجت في قلبه روح الثَّورة منذ أيام شبابه، ثم لم تخمد وعلى رأسه هرم الشيخوخة؟ ما الذي كان يريد تغييره؟ وعلى أيِّ نحو سيكون هذا التغيير؟ ما هي نقاط الفراغ والثَّغرات التي مكَّنت لذلك؟ وبأي شيء سيملأ الفراغ ويسدّ الثغرات؟

هذه هي الأسئلة التي ستشكل آفاق مشروعه ومعالمه الأساسية، وقد رأينا أن أهمها يتوزع على ثلاثة أبعاد رئيسة هي:

البعد الأول: مواجهة الاستكبار والاستبداد

في البدء يؤسّس الخمينيُّ الاصطلاحَ، فيأخذ بالمرء إلى أفق آخر من آفاق المعرفة والوعي، فليس هو استعمار ـ أوّلاً ـ هذا الّذي يسمّى بهذه التّسمية، بل هو استكبار، المنهج الوحيد الذي يتعامل به القوي المتكبر المتعالي مع الضعيف الذي لا يملك القدرة على مقاومته ودفعه. وهو ـ ثانياً ـ المصطلح ذو الدائرة الأوسع، ليشمل القوى الأجنبية المتنفِّذة والمهيمنة على البلاد وأهلها، وعلى الحكام المستبدِّين الدائرين في أفلاك تلك القوى، دائرة الصراع التاريخي الّذي كشف القرآن حقيقته وعرَّف بطرفيه: مستكبرين، ومستضعفين.

■ **فكيف سيعرِّف الإمام بنهجه إزاء ظاهرة الاستكبار وهيمنته؟**

«في كل الأحوال شعارنا قطع أيدي الأجانب الشرقيين والغربيين عن البلاد. وذلك لأنّ توقّع تحقق التطور والاستقلال والحريّة مع دخالة الأجنبيّ لا يعدو أن يكون مجرّد حلم وخيال.. وكل شخص، في أي مقام كان، وبأية صورة كانت، يفسح المجال لتدخل الأجنبي في شؤون وطننا العزيز، سواء بشكل صريح، أم من خلال الأطروحات التي تستلزم استمرار تسلطه الأجنبي، أو تعطي إمكانية تجديد تسلط، فإن مثل هذا الشخص يعتبر خائناً للإسلام والوطن، ومن الضروري الحذر منه»[1].

ففي الوقت الذي يتوجه فيه هذا الكلام، بشكله المباشر، إلى المتنفذ الأجنبي ـ الاستكبار العالمي ـ فهو بالدرجة نفسها من الوضوح يتوجه إلى الحاكم المستبد، شاه إيران، الذي يمكِّن للنفوذ الأجنبي من التغلغل في البلاد والهيمنة عليها، وهذا الوصف بالخيانة إنما يوجِّه إليه وإلى حكومته.

(1) كامل الهاشمي، إشراقات الفلسفة السياسية في فكر الإمام الخميني، ص55، كتاب قضايا إسلامية معاصرة (1).

ومن زاوية أخرى، نقرأ في هذا الخطاب شعارات ثلاثة كبيرة يرفعها الإمام ويسعى إلى تحقيقها، وهي: التطوّر، والاستقلال، والحرّية.

والأفق في ذهن الإمام يتجاوز إيران، فهو تماماً على سعة الدائرة التي استوعبت الصراع التاريخي بين الاستكبار والاستضعاف، فالهمُّ همُّ هذه الشريحة الواسعة من أبناء العالم، والتي مثَّلها في عصرنا هذا أبناء الشرق عموما، حيث تحكَّمت القوى الغربية وفرضت سيطرتها.

«إنّ على الشرق أن يستيقظ.. إنَّ عليه أن يستقلّ عن الغرب بقدر ما يستطيع، فإذا كان يستطيع أن يفعل ذلك حتى النهاية فليفعل، وإذا كان بالفعل غير قادر على ذلك فليفعل المقدور، وليحاول على أقل تقدير أن ينقذ ثقافته»[1].

وهنا يبرز دور الثقافة في الرؤية الخمينية لحركة الشعوب، فإذا استطاعت الشعوب أن تحافظ على ثقافتها تكون قد صانت هويتها وحصَّنت نفسها من الذوبان في المشروع الاستكباري، وبهذا ستبقى ممسكة بمصدر قوتها الّذي يبعث فيها على الدوام روح التحرر والاستقلال من الهيمنة، أجنبية كانت أم وطنية.

«إن إسقاط الطَّاغوت، أي السُّلطات غير الشرعية القائمة في مختلف أنحاء الوطن الإسلامي هو مسؤوليتنا جميعا. يجب أن نستبدل الأجهزة الحكومية الجائرة والمعادية للشعب بمؤسسات خدمات عامة تدار وفقاً للقانون الإسلامي، وشيئاً فشيئاً تستقر الحكومة الإسلامية»[2].

ويعيش الإمام الخميني نصف قرن من حياته، في إيران وخارجها،

---

(1) كلمات قصار ـ بندها وحكمت ها إمام خميني: 173 ـ فارسي ـ 61.
(2) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: 216 ـ مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني. طـ1، 1996.

وفي مواجهة الحاكم المستبدّ واستنهاض الناس ضدّه، حتى يشكل خطاً إسلامياً ثورياً لا يرضخ للسلطان وسياسته الجائرة، ويحثُّ على إضرابات وتظاهرات وقودها بنفسه، في حركة جماهيرية آخذة بالتوسع والانتشار، ويذهب المئات ثم الألوف شهداء في طريق الحرية والكرامة، وأمثالهم في السجون، ويسجن الإمام نفسه والمقرَّبون إليه، ثم يُنفى من البلاد في مهجر له مسلسل طويل ينتهي بباريس، ومنها يعود إلى طهران بعد أن طردت جماهيره الشّاهَ، وتسقط الحكومة المستبدَّة، وتمتلك الجماهير الثائرة شؤونها، وتعطي صوتها الحر للإمام الخميني الذي فجَّر فيها الثورة وقادتها، ثم لأطروحته في الجمهورية الإسلامية.

البعد الثاني: مواجهة التخلّف والجمود والتبعية

«لقد بيّنا المخطط التَّخريبي المفسد للاستعمار، والآن يجب أن نضيف عليه التأثيرات الداخلية لبعض أفراد مجتمعنا وانهزاميتهم أمام التقدم المادي للمستعمرين»[1].

وهنا يرى الإمام أن الأمة تنقسم إلى ثلاث فئات، يمثل الأولى جمهور الأمة، وهو وإن كان يمثّل القوة الحقيقية التي لا تستطيع حركة أو دولة أن تنهض من دونها، إلا أنه في الأغلب الأعم يدين بالتبعية، على نحو ما، إلى الفئتين الأخريين، وهما: فئة المتعلمين والمثقفين بما يمتلكون من وسائل، وهي الفئة التي يمكن التعبير عنها بالمؤسسة التعليمية والثقافية، ثم فئة علماء الدين أو ما يمكن التعبير عنها بالمؤسسة الدينية.

وعلى هذا فهو يخوض نضاله مع المؤسستين بما تمثلانه من رؤى واتجاهات، قاصداً التغيير الجذري الفاعل فيهما، مستنهضاً الجمهور من حوله.

---

(1) م.ن: 35.

ـ **فعلى صعيد المؤسَّسة الأولى**، يشخِّص الإمام الخميني أولاً خطورة الدور الذي تلعبه، فيقول: «كلنا نعلم أن مصير أي بلد وأي شعب وأي نظام هو ـ بعد عامة الجماهير ـ بيد الطبقة المتعلّمة. والهدف الكبير للاستعمار الجديد هو وضع يده على مواضع هذه الطبقة، وكلّ ما لاقاه بلدنا في العقود الأخيرة من صدمة، أو تحمّله من عذاب كان على أيدي الخائنين من هذه الطبقة. لقد كان الارتباط بالشرق والغرب من قبل المتغربين والمتشرقين ومن يصطلح عليهم بالمتنوِّرين، والذين انطلقوا من الجامعات؛ رغم أن قواعدهم الفكرية كانت قد تأسست من قبل في المدارس الابتدائية والمتوسطة، سبباً في توجيه الضربات اللامعدودة إلى ثقافتنا وديننا وبلدنا، وذلك لأن هؤلاء الأفراد قاموا من أجل استكمال ارتمائهم في أحضان الشرق والغرب، وفي الأخير أميركا، بتنفيذ كل ما استطاعوا، مما يعود نفعه إلى الأجانب»[1].

«لقد مني هؤلاء بالهزيمة النفسية أمام الغرب، فعاشوا التبعية الفكرية والثقافية له بحذافيرها.. ولقد أحسَّ هؤلاء بالانهزام عندما رأوا البلاد الاستعمارية، أو بالأحرى ناهبي الشعوب الآسيوية والإفريقية، قد حققوا التقدم العلمي والصناعي وجنوا الثروات وانتخبوا الكماليات المختلفة، فظن هؤلاء أن الطريق للتقدم الصناعي هو التخلِّي عن عقائدهم وقوانينهم»[2].

وستكون الخطورة أكبر حين يستولي هؤلاء على المؤسسات التعليمية والتربوية والإعلامية بشكل كامل، فينفّذون من خلالها مشاريعهم في طمس هوية الجماهير، وجرّها في قطار التبعية الزائفة.. «تعلمون أن العالم اليوم يدور حول محور الإعلام، ومن المؤسف أن من

(1) كامل الهاشمي، م.س.: 86.
(2) الحكومة الإسلامية: ص35.

يسمّون بالكتّاب المثقفين، الذين تتجه ميولهم إلى أحد القطبين، بدل أن يفكروا في استقلال وحرية بلدهم وشعبهم، لا تسمح لهم الروح الاستعلائية والانتهازية والاحتكارية لأن يفكروا لحظة وأن يأخذوا بنظر الاعتبار مصالح بلدهم وشعبهم»[1].

«وهذا الإحساس المفتعل بالخواء والتخلف العقلي أدّى إلى أن لا نعتمد في أيٍّ أمر من الأمور على فكرنا وعلمنا، وأن نقلّد الشرق والغرب تقليداً أعمى؛ بل أن الكتَّاب والخطباء الانهزاميين أمام الشرق والغرب راحوا يسخرون ويستهزئون بما عندنا من ثقافة وآداب وصناعة وابتكار، وبذلك استأصلوا أصالة فكرنا وقدرتنا ودفعونا ويدفعوننا إلى اليأس، وروّجوا بالفعلِ والقول والقلم، العاداتِ والتقاليدَ الأجنبية على ابتذالها وفضاحتها، وقدَّموها إلى الشعوب بالمدح والثناء»[2].

وهذا تشخيص دقيق لظاهرة الاختراق الثقافي، وهي القضية الأكثر خطورة على واقع الأمة ومصيرها ومستقبلها، ومصدرها الأول هو الشعور بالخواء والهزيمة أمام القوي، شعور يدفع إلى التخلي ولو بنسبة كبيرة عن لاثقافة الذاتية، عن الهوية، واتهامها بأنها مصدر الضعف والهزيمة، من دون التمييز بين نوعين من أسباب التطور والرقي والتقدم، أحدهما مستقل، ليس له هوية معينة، ولا وطن محدد، وهو التقدم العلمي التقني والتجريبي، أما الآخر فهو ابن الهوية، وصورتها الظاهرة في الحياة، وهو ما تمثّله المعارف والأفكار والفلسفات والآداب وسائر العلوم الإنسانية، فلا يمكن لهذه العلوم أن تستقل عن هويتها التي تنتمي إليها. وهذا ما ينبغي تحويله إلى ثقافة عامة، فالمطلوب منا تطوير مناهج

---

(1) الإمام الخميني، صحيفة الثورة الإسلامية (نص وصية الإمام الخميني): ص37. وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ إيران.

(2) م.ن: ص38

البحث في سائر العلوم الإنسانية بما يتلاءم مع طبيعة العصر وحاجاته، من دون أن نجتث جذورها ونستعير لها جذوراً ليس لها مكان في بيئتنا. فإن اجتثاث الجذور الأصلية واستعارة الجذور الدخيلة سيترك الأمة لا محالة شاعرة بضياعها، لا تمثل ثقلاً حقيقياً في الواقع، أكثر من كونها ذيلاً تابعاً يجره المتبوع وراءه حيث شاء.

وإصلاح الأمر يبدأ من ركنين أساسيين: المناهج الدراسية، ولا سيما الجامعية، والإعلام. وكلا الركنين كان محل تأكيد الإمام الخميني في مشروعه التغييري الإصلاحي.

ـ «فالإعلام ينبغي أن يكون صوت الأمة، وصوت الإسلام، وداعياً إلى أحكام الإسلام، ومُفعّلاً لهذه الأحكام، ويلزم أن يكون مهذبّاً للمجتمع، وأن يُشيع الأخلاق الإلهية في المجتمع.. إنَّ الضربة التي وجهت للإسلام من قبل ووسائل إعلام الطاغوت جاءت من جميعها حتى أصغرها وأقلها شأناً. ولقد جرت المطبوعات الفاسدة وتلك المجلاَّت الأفسد، وذانك الراديو والتّلفاز الأشد فساداً، شبابنا إلى مستوى من الفساد والانحطاط ليس من المعلوم أن مراكز الفساد والدعارة قد حققته.. تلك المجلاَّت وتلك المطبوعات وذانك الراديو والتلفزيون وكل وسائل الإعلام هذه بدل أن تستجذب شبابنا إلى الجامعة وإلى العلم والأدب، جَذَبتهم إلى جهة الفساد»[1].

ـ وعلى الصعيد الجامعي، لا بد من أسلمة الجامعة، والأسلمة إنما تعني إحياء المعارف والعلوم الإنسانيّة بما يحفظ لها هويتها الإسلامية، وإحياء الشعور بالمسؤولية إزاء الدين والشعب والوطن. هذا من جانب، ومن جانب آخر، إحداث تغييرات جذرية في مناهج تعاطي هذه العلوم لتكون على نحو بنّاء وخلاق، وإحداث تغييرات مماثلة في طبيعة التعامل مع الثقافات الأخرى، غربيّة أو شرقية، حيث كانت تعتبر هي الأصول

(1) آيين انقلاب إسلامي: 337. بواسطة كامل الهاشميّ (م.س.): 67.

التي ينبغي أن تتبع وأن تحتل موقع الصدارة في ثقافة الفرد في مجتمعاتنا.

هذا هو التصور الواضح للأسلمة في رؤية الإمام الخميني، وقد أثار استغرابه بعض الأفهام الساذجة التي اعتبرت الأسلمة مساوية للوقوف عند علوم الشريعة الإسلامية وتعطيل سائر العلوم الأخرى من رياضيات وفيزياء وكيمياء وعلوم حيوان ونبات وفلك وطبقات الأرض وغيرها!! أو أنها تعني الإتيان بعلم فيزياء إسلامي، وعلم كيمياء إسلامي، وهكذا، بدلاً من هذه العلوم التي تطورت في الغرب! الأمر الذي دعاه إلى استنكار هذا الفهم الساذج قائلاً: «يلزمني أن أذكركم بِشَيءٍ من خلاله يتبين ما هو مقصودنا من إصلاح الجامعات، فالبعض يظنُّ أن من يريد إصلاح الجامعات، ويبتغي أسلمتها، فمعنى ذلك أن هؤلاء يعتقدون أن العلوم على قسمين، فعلم الهندسة قسم منه إسلامي وقسم غير إسلامي، وعلم الفيزياء قسم إسلامي وقسم غير إسلامي، ومن ثم يعترضون من هذه الجهة، وهي أنه لا يوجد عندنا علم إسلامي وعلم غير إسلامي.. والبعض يتوهم أن هؤلاء القائلين بضرورة جعل الجامعات إسلامية يعنون أنه يجب يدرس في الجامعات علم الفقه والتفسير والأصول فقط!! إن هذه أشياء يفتعلها البعض أو يلقي بنفسه فيها، ولكنَّ ما نريد قوله هو أن جامعاتنا جامعات مرتبطة بالأجنبي، جامعات استعمارية، وأنّ الكثير من المعلمين متغرِّبون، وشبابنا فيها يحلمون التغرُّب.. إن جامعاتنا ليست جامعات مفيدة للأمة تقصم نحن لدينا جامعات منذ خمسين عاماً بميزانيات ضخمة تقسم الظهر، وهي حاصل عناء هذه الأمة، ومع ذلك لم نستطع خلال هذه الخمسين عاماً أن نصل إلى حد الاكتفاء في العلوم التي تدرس في جامعاتنا»[1].

---

(1) م.ن: 245 ـ 246.

ولكن الإمام لا يفوته التمييز بين واقع الجامعيين عامة طلبةً وشباباً، وبين الطبقة الأخرى من المثقّفين المتغربين، فيؤكد «أن الجامعيين معارضون للاستبداد وللحكومات العميلة، ومعارضون للتسلط ونهب الأملاك العامة والسرقة والكذب».

كل ما في الأمر أنهم لم يسمعوا بإسلام يُعرض عرضاً صميماً يلفت أنظارهم، فهذه مسؤولية ملقاة على عاتق من ينتمي إلى المؤسسة الدينية: «نحن مكلَّفون بإزالة الإبهام الذي ألصقوه بالإسلام.. وأن نبيّن الرؤى الإسلامية للكون والنظم الاجتماعية والحكومةَ الإسلامية.. وتأكّدوا أنكم لو بيّنتم هذا المذهبَ كما هو في الواقع، والحكومة الإسلامية على واقعها فإن هؤلاء سوف يتقبلونها، إذ أن الجامعيين معارضون للاستبداد..»[1].

وعلى صعيد المؤسسة الدينية، الحوزة العلمية

للمؤسسة الدينية دورها الخطير وأثرها الكبير في المجتمع والثقافة، ففي الوقت الذي يمكن لها أن تكون محوراً للحركة والتطور والرقي والتحضر والازدهار والاتحاد، فإنها أيضاً قد تكون واحداً من أهم عوامل الضعف والتخلف والتمزق والضياع. وذلك من خلال برامجها في التعامل مع العلوم التي تتبناها ومع المجتمع والواقع.

والإمام الخميني هو ابن هذه المؤسسة الفطنُ النّبيه، المتمرِّدُ على جميع أنواع الأمراض الفكرية والاجتماعية، الباحثُ عن جذورها وعللها، وهو قد أبدى جدارة فائقة وشجاعة فريدة في نقد هذه المؤسسة، وفي تحديد المحاور الأساسية لإصلاحها من خلال وعيه الدقيق لدورها في المجتمع:

(1) الحكومة الإسلامية: 187.

«إنَّ نشر الإسلام وبيان مفاهيمه وتوضيح معالمه يحتاج إلى إصلاح الحوزات العلمية، وذلك: بتكامل برامج الدراسة وأسلوب التبليغ والتعليم، وتبديل التراخي والإهمال وعدم الثقة بالنفس بالجد والسعي والأمل والثقة بالنفس. . .

وإزالة الآثار الحاصلة في روحية البعض بسبب دعايات الأجانب وتلقيناتهم. .

وإصلاح أفكار جماعة المتظاهرين بالقداسة الذين يعيقون عملية الإصلاح في الحوزات والمجتمع.

ونزع عمائم الذين يبيعون الدّين بالدنيا، وطردهم من الحوزات»[1].

فهو هنا يضع أربعة محاور لإصلاح المؤسسة الدينية:

المحور الأول: المناهج وآفاق التفكير

فما زالت الحوزات الدينية تتبنَّى مناهج تقليدية في التعليم، وتدور حول مديات محدودة، ومباحث قليلة الجدوى في عالمنا المعاصر، فيما تغيب أو تكاد عن الاهتمامات الجادة التي ينبغي أن يكون لها فيها الدور الرئيسي.

فيوجِّه الإمام نداءه إلى جيل الشباب في الحوزة قائلاً: «أنتم جيل الشباب في الحوزات العلمية يجب أن تكونوا أحياء، وأن تقوموا بحفظ استمرارية أمر الله حياً. .

وأنتم جيل الشباب تحركوا باتجاه النضج والتكامل الفكري، ودعوا التفكير الهامشي الذي التصق بكثير من العلوم، لأن هذه النظرة الضيقة تعيق الكثير منا عن القيام بمسؤولياته المهمة»[2].

---

(1) م.ن: 198.
(2) م.ن: 186.

ويأتي بالأمثلة على محدودية التفكير السائد وضيق الأفق، فيقول: «بما أن محور تفكير البعض لا يتجاوز محيط المسجد، إذ أنهم لا يمتلكون سعة الأفق، فتراهم ـ عند الحديث عن أكل السُّحت مثلاً ـ لا يخطر ببالهم سوى البقّال القريب من المسجد الذي يطفِّف في البيع مثلاً، والعياذ بالله. فلا يلتفتون إلى التطبيقات الواسعة والكبيرة لأكل السُّحت والنهب التي تمثل ببعض الرأسماليين الكبار، أو من يختلسون بيت المال، وينهبون نفطنا، ويحوِّلون بلادنا إلى سوق لبيع المنتوجات الأجنبية غير الضرورية الكماليّة، لكونهم يمتلكون وكالات الشركات الأجنبية، ويملأون جيوبهم وجيوب المتمولين الأجانب من أموال الشعب.. هذا أيضاً أكل السحت وإنّما على مستوى واسع ودولي، إنه منكر مخيف، وأخطر المنكرات.. أدرسوا أوضاع المجتمع، وأعمال الدولة والجهاز الحاكم بشكل دقيق لتروا أي أكل للسحت مرعب يجري عندنا..»[1].

إنها ليست معالجة للمناهج وحدها، بل لآفاق الفقه أيضاً، وحوار جاد للانتقال بالفقه من دائرته الفردية، الضيقة إلى دائرة المجتمع الواسعة، ليعالج مشاكل الحياة والمجتمع ويقدم حلوله المطلوبة لمشكلاتها الحقيقية المعاصرة. فهذا الانحراف في الدائرة الضيِّقة عزل الفقه عن الحياة وأضفى عليه صبغة الجمود والعزلة، حتى أصبح خصوم الإسلام والجاهلين به «يبثون أن الإسلام ليس فيه شيء، وأنه مجموعة من أحكام الحيض والنفاس، وأن على الملالي ـ رجال الدين ـ أن يدرسوا الحيض والنفاس»!

يقول الإمام ضمن تشخيصه لهذه الحالة: «وهذا صحيح أيضاً، إذ إن الملالي الذين هم ليسوا في وارد التفكير في بيان نظريات الإسلام

(1) م.ن: 166 و167.

وأنظمته ونظراته للكون، ويصرفون أغلب أوقاتهم في ما يقوله هؤلاء، وقد نسوا سائر كتب الفقه وأبوابه، يستحقون التّعرّض لإشكاليات وهجمات كهذه، فهم أيضاً مقصِّرون»[1].

المحور الثاني: التظاهر بالقداسة

ظاهرة سلبية انطوائية، هي من صنف الحالات الصوفية المتطرِّفة في السلبية والانطوائية، تجرُّ المجتمع إلى الوراء، وتعدّ أي محاولة لاقتحام الحياة وفق مبادئ الإسلام عبثاً وخراباً ومضيعة للوقت الذي ينبغي أن يصرف في مواضع العزلة والانقطاع.

هذه الظاهرة من أكثر الظواهر التي تحمس ضدّها الإمامُ وكشف عن سطحيتها، بِواقعها المزيف. وجابهها في وقت مبكر بكل قوة وشجاعة، في الوقت الذي يشكل فيه هؤلاء تياراً خطيراً قادراً على إسقاط خصومه بشتى الأساليب. يقول الإمام الخميني: «هناك نمط من الأفكار البلهاء موجود في أذهان البعض، حيث يرون مساعدة المستعمرين والدول الجائرة للمحافظة على وضع البلاد الإسلامية بهذه الصورة، ومنع النهضة الإسلامية. هذه أفكار جماعة مشهورين باسم «المقدسين» بينما هم في الحقيقية متصنِّعو القداسة، لا مقدسون. ويجب علينا أن نصلح أفكار هؤلاء، ونوضح موقفنا منهم، لأنّهم يعيقون نهضتنا وعملنا الإصلاحي، وقد كبّلوا أيدينا».

ثم ينقل لنا موقفه المبكر ورؤيته الواضحة إزاء هذا النمط من رجال الدين فيقول: «اجتمع في منزلي يوماً آية الله البروجردي، وآية الله حجّت وآية الله صدر الدين الصدر، وآية الله الخونساري (رضوان الله عليهم أجمعين) لأجل البحث في أمر سياسي، فقلت لهم: قبل كل شيء

---

(1) م.ن: 23.

احسموا وضع هؤلاء المتقدسين، فإن وجود هؤلاء بمثابة تقييد لكم من الداخل، مع هجوم العدو من الخارج. إن هؤلاء يُدعون مقدسون، ولكنّهم ليسوا مقدّسين واقعاً، وليسوا مدركين للمصالح والمفاسد، وقد كبّلوا أيديكم.. فعليكم إيجاد حل لهؤلاء قبل كل شيء»[1].

المحور الثالث: التأثير الاستعماري

لقد عمل الاستعمار وعملاؤه في الأجهزة التربوية والإعلامية والسياسية للحكومات العميلة لمدة قرون على بث السموم وإفساد أفكار الناس وأخلاقهم. والأشخاص الذين يلتحقون بالحوزة إنما هم من بين أفراد الشعب، ويحملون معهم التأثيرات الفكرية والأخلاقية السيئة ولا شك، إذ الحوزات العلمية جزء من الشعب والمجتمع[2].

وهذا تفسير منطقي يفهم من هو قريب من المجتمع، واعٍ بالحياة ومعادلاتها فهو في منجاة من تقديس غير مبرر للمؤسسة الدينية بحذافيرها ولكل من انتسب إليها، وكأن من ولج أبوابها قد اجتثت جذوره من ماضيه وحاضره واجتثت صلاته بكل ما حوله ليعيش وسطاً مقدساً يغذيه بالأخلاق والقيم مثلما يغذيه بالعلم والمعرفة.. فرجال الإصلاح وحملة الوعي لا تعنيهم المظاهر الخارجية والمعاني الاعتبارية بقدر ما يعنيهم الواقع بسلبه وإيجابه، «إن هذه الآثار ملحوظة بشكل واضح، إذ نجد أن البعض منّا في الحوزات يتهامسون بأننا عاجزون عن القيام بمثل هذه الأمور (العمل السياسي من أجل إقامة حكومة إسلامية) مالنا ولهذه الأمور؟ نحن علينا أن نَعِظَ ونجيب على الاستفتاءات فقط... هذه الأفكار هي من آثار تلقينات الأجانب، وهي من نتائج وصايات السوء التي كان يبثها المستعمرون خلال هذه القرون المتأخرة، ومن ثَمَّ تغلغلت

---

(1) م.ن: 207 ـ 209.

(2) م.ن: 198.

في أعماق القلوب في النجف وقم ومشهد وسائر الحوزات، وسببت الضعف والوهن، وهي لا تسمح لحامليها بالرشد والنمو الفكري»[1].

«لقد أشاعت المؤسسات التليغيّة للاستعمار بأن الدّين منفصل عن السياسة، وأن علماء الدّين لا ينبغي لهم أن يتدخلوا في أي أمر اجتماعيّ.. وقد صدّقهم البعض مع الأسف، ووقعوا تحت تأثيرهم، وكانت النتيجة ما نراه الآن.. إنها أمنية الاستعمار في الماضي والحاضر والمستقبل»[2].

المحورا لرابع: علماء البلاط

طبقة انتهازية وضيعة مني بها الإسلام والمسلمون في كل زمن منذ أيام معاوية وحتى اليوم، همُّهم التقرب إلى السلطان وجلب مرضاته، فيحرّفون الدين بالتأويلات الباطلة، وفي ما يسمونه أحياناً بالحِيَل الشرعية، وبالألاعيب المختلفة، حمايةً للسلطان وتسويغاً لسياساته وأعماله، مكثرين من الدعاء له والدفاع عنه بشتى الأساليب.

طبقة منافقة مزيّفة لا بد من فضحها وطردها من المجتمع، أو تتوب وتعود إليه بوصفها جزءاً منه لها ما له وعليها ما عليه.. وهذا ما حدّده الإمام منذ البداية، حين جعل أحد أهم الواجبات الضرورية لإحياء المجتمع ونشر التعليم الإسلامي الصَّحيح، أحد أهم هذه الواجبات هو «نزع عمائم معمَّمي البلاط... وطردهم من الحوزات»[3].

وهكذا تعد المحاور لتستوعب هذه القضية من جميع جوانبها، إنها الركن المهم الذي يجب أن يلعب دوره المباشر في عملية التغيير

(1) م.ن: 198 و199.
(2) م.ن: 206.
(3) م.ن: 198.

والإصلاح، ومن هنا كثرت النداءات البليغة لهذه الطبقة من قبل الإمام وفي مختلف المناسبات:

ـ «أبعدوا هذا الجمودَ عنكم.. أكملوا وأنضجوا برامجكم وأساليبكم التوجيهية.. وابذلوا الجهود في نشر الإسلام وتعريفه.. وصمِّموا على إقامة الحكومة الإسلامية.. وبادروا للتقدم في هذا الطريق..».

ـ «ضعوا أيديكم بأيدي الشعب المناضل والباحث عن الحرية.. ثقوا بأنفسكم، فأنتم تمتلكون القدرة والجرأة والتدبير للنضال في سبيل تحرير الأمة واستقلالها..».

ـ «فالفقيه هو الذي لا يخضع لنفوذ الأجانب، ولا يركع للآخرين.. ويدافع إلى آخر نفس عن حقوق الشعب، وعن الحرية والاستقلال، وأراضي الوطن الإسلامي، والفقيه هو الذي لا ينحرف يميناً وشمالاً»[1].

البعد الثالث: التأسيس والتنظير

لعل من أهم الإشكاليات التي ظلت تلاحق حركات التحرر ومشاريع النهضة الإسلامية غياب النظرية الواضحة في طبيعة نظام الحكم الإسلامي وشكله، ففيما تتسع مساحة النقد وتشخيص الأخطاء التي ينبغي تغيرها وتصحيحها، يغيب، أو يكاد، الإطار العام لنظرية واضحة المعالم تعتمد في الإصلاح والتغيير، وفي فتح الأبواب الجديدة لحركة متطورة، لا تتوقف ولا تتلكأ. وما يقدم عادة من طروحات لا يتجاوز الخط العام الذي أصبح في هذا الزمن بحاجة إلى مزيد من التفصيل والمعالجة لنواحيه وشُعَبِه وتقسيماته والأسلوب الذي ينبغي اعتماده خلال ذلك كله.

---

(1) م.ن: 200.

لقد قام الكثير من الجهات الإسلامية بحركات سياسية كبيرة، واقتربت من الحسم لصالحها، لكنها تعثرت في هذه النقطة؛ إذ لم تتوفر على الرؤية الواضحة في طبيعة النظام الذي تريده وشكله، فثورة العشرين في العراق، وبعد أن خاضت معارك واسعة مع الاستعمار البريطاني واتسع جمهورها في أرجاء العراق كلِّه، وبعد أن أصبحت قيادتها قادرة على فرض شروطها على الإنكليز رضيت بأمور ضعيفة لا تتناسب مع ضخامة تضحياتها وسعة جمهورها، إذ اختزلت الأمر بالمطالبة بحاكم عربي، لا غير، وإجراء تعديلات محدود، على الدستور.

وإلى هذا المستوى، أو إلى مستوى قريب منه، انتهت الحركة الدستورية في إيران (المشروطة)، فبعد أن حققت الانتصار وطردت الشاه تنحّت جانباً واختزلت الأمر ببعض الإصلاحات الدستورية، الأمر الذي انقلب بعد عام واحد أو أكثر بقليل ليعود الشاه إلى سلطانه وجبروته.

من هنا يتميز مشروع الإمام الخميني بأنه المشروع الأكمل، فبعد أن حدّد ما يريد طرده وتغييره، وضع البديل الواضح المحدد المعالم في إطار نظري متكامل، ثم أضاف ما يضمن قدرة هذه النظرية على استيعاب مستجدات الحياة وتطوراتها..

وهنا نقف على قضيَّتين أساسيتين مثّلتا الإطار النظريَّ للحكم الجديد، وقابليته للانفتاح على الحياة.

الأولى ـ التأسيس في الفقه السياسي الإسلامي:

إذ كان الإمام الخميني قد عرف ما لا يريده، فجاهد من أجل تغييره، فهو في الوقت نفسه قد عرف ما يريده، فأسس له ونظّر، ووضع أطروحة متكاملة لمشروع الحكومة الإسلامية التي يدعو إليها ويطالب بها.. فهو لم يكن يريد تغييرات دستورية محدودة يعود الحاكم ليلتفّ

عليها من جديد بمجرَّد إحساسه بالقوة. . ولم يكن يريد تغيير هذا الحاكم والمجيء بآخر قد يتحول بعد قليل إلى طاغية جديد. . لم يكن يكتفي بإجراء بعض التغييرات على النظام الداخلي والأمني، أو على العلاقات الخارجية. . إنه كان يريد، وبكل وضوح، إجراء التغيير الشامل لشكل النظام وطبيعته، وإحداث نظام إسلامي يؤسس نظامه الداخلي وعلاقاته الخارجية على أساس مبادئ الإسلام والمصالح الإسلامية العالية.

ولكي يتحول هذا الفهم من الحالة الشعاراتية إلى المستوى العملي المعقول، فلا بد من أن يجيب على أسئلةٍ متعددة:

■ **أولها: هل للدين علاقة بالسياسة؟**

ولقد أجاب الإمام بكل جدارة عن هذا السؤال، وأثبت أن هذه الإثارة إن هي إلاّ من دسائس الغربيين الذين أرادوا أن يتعاملوا مع الإسلام كما تعاملوا مع المسيحية، وقد روّج لها ضحايا الاختراق الثقافي الغربي أو الشرقي، وصدَّقها بعض رجال الحوزة. . وقد تابعنا قبل قليل فقرات من إجابات الإمام الخميني على هذه الشبهة.

■ **وثانيها: ما هي علاقة الفقه بذلك كله؟**

وهذا أيضاً قد أكثر الإمام في الإجابة عليه وتوضيحه، مبيِّناً أنه من بنات الشبهة الأولى التي فصلت السياسة عن الدين، فهي لا بدّ من أن تكتمل، لا بدّ من أن تبعد الفقيه والمثقف الديني عن السياسة، وليشتغل بالإطار الديني الذي حدّدوه هم من عند أنفسهم. . وبعد ما قدمناه مما يفيد في بيان جوانب هذه القضية من كلمات الإمام، نورد هنا قوله: «إذا أنتم استطعتم أن تعوا وتفهموا معنى الدين في ثقافتنا الإسلامية، فإنكم ستشاهدون بكل وضوح أن لا تناقض بين القيادة الدينية والقيادة

السياسية، بل كما أن الكفاح السياسي جزء من الوظائف والواجبات الدينية، فإن القيادة وتوجيه الكفاح السياسي بعض من وظائف ومسؤوليات القيادة الدينية»[1].

إنَّ أحكام الإسلام المقدَّسة تتعرض للأمور السياسية والاجتماعية أكثر من تعرضها للأمور العبادية.. ومنهج نبي الإسلام، بالنسبة إلى شؤون المسلمين الداخلية والخارجية، يدلل على أن إحدى أهم المسؤوليات الكبرى التي كان يتحملها شخص الرسول الأكرم (ص) هي مهمة الكفاح السياسي»[2].

■ **وثالثها: ما هو الدَّليل على ضرورة قيام حكومة إسلامية بعد الرسول (ص)؟**

وجواب الإمام على هذا السؤال جواب تاريخي، ومنطقي، وفقهي مفصَّل وواسع، ننتخب بعض مايشير إلى أبعاده المختلفة:

1 ـ «نحن نعتقد بالولاية، ونعتقد بلزوم تعيين النبي (ص) لخليفة، وأنّه قد عيّن كذلك، فهل تعيين الخليفة هو لأجل بيان الأحكام؟

فبيان الأحكام لا يحتاج لخليفة، إذ كان قد بينها الرسول (ص) بنفسه، أو كتبها جميعاً في كتاب وأعطاه للناس ليعملوا به.

وكون تعيين الخليفة لازماً عقلاً إنما هو لأجل الحكومة، فنحن نحتاج إلى خليفة لكي ينفّذ القوانين»[3].

علماً أن «لزوم تعيين الخليفة» كلمة إجماع عند المسلمين، وإنما

---

(1) آيين انقلاب إسلامي: 119 و120.
(2) م.ن: 131.
(3) الحكومة الإسلامية: 37.

الخلاف في أصل هذا الوجوب هل هو العقل أم الشرع، فقد أسنده بعضهم إلى العقل، وبعضهم إلى الشرع»[1].

2 ـ «وضع القوانين بمجرده لا فائدة فيه، ولا يؤمّن سعادة البشر، فبعد تشريع القانون يجب إيجاد سلطة تنفيذية، ففي التشريع أو الحكومة إذا لم يكن ثمّة سلطة تنفيذية يكون هناك نقص، ولذا فالإسلام قام بوضع القوانين وعيَّن سلطة تنفيذية أيضاً، فولي الأمر هو المتصدِّي لتنفيذ القوانين أيضاً»[2].

ويلتقي مع هذا الاستدلال استدلال الغزالي، بأن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع قطعاً، وهذا لا يتم إلا بإمام مطاع[3]. ومع استدلال الماوردي بأن طاعة أولي الأمر التي أوجبها الله تعالى في القرآن تقتضي نصبهم وإمامتهم، فأولوا الأمر هم الأئمة المتأمرون[4].

3 ـ «إن ضرورة تنفيذ الأحكام التي استلزمت تشكيل حكومة الرسول الأكرم (ص) ليست منحصرة ومحدودة بزمانه (ص)، فهي مستمرة أيضاً بعد رحيله، وفقاً للآيات القرآنية الكريمة؛ فإن أحكام الإسلام ليست محدودة بزمان ومكان خاصين، بل هي باقية واجبة التنفيذ إلى الأبد؛ فلم تأت لأجل زمان الرسول الأكرم (ص) لتترك بعده، فلا تنفّذ أحكام القصاص، أي القانون الجزائي الإسلامي، أو لا تؤخذ الضرائب المقرّرة، أو يتعطل الدفاع عن الأراضي والأمة الإسلاميتين.

والقول إنَّ قوانين الإسلام قابلة للتعطيل، أو إنها منحصرة بزمان أو مكان محددين، خلاف الضروريات العقائدية في الإسلام.

---

(1) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 147، مقدمة ابن خلدون: 212، الماوردي، الأحكام السلطانية: 5.
(2) الحكومة الإسلامية: 37 و38.
(3) الاقتصاد في الاعتقاد: 147.
(4) الأحكام السلطانية: 5.

وعليه، فبما أن تنفيذ الأحكام ضروري بعد الرسول الأكرم (ص) وإلى الأبد، فإن تشكيل الحكومة وإقامة السلطة التنفيذية الإدارية يصبح ضرورياً»[1].

4 ـ «لم يتردّد أحد من المسلمين في لزوم الحكومة بعد رحلة الرسول الأكرم (ص)، فلم يقل أحد لا حاجة لنا بالحكومة. إذ لم يسمع كلام كهذا من أحد على الإطلاق؛ بل كان الجميع متّفقين على ضرورة تشكيل الحكومة؛ وإنما كان الاختلاف حول من يتولّى الأمر ويكون رئيساً للدولة. لذا شُكّلت الحكومة بعد رحيل الرسول الأكرم (ص) في زمن الذين تصدّوا للخلافة بعده، وفي زمن أمير المؤمنين (ص)، وكان هناك نظام حكومي تجري من خلاله عملية الإدارة والتنفيذ»[2].

وليس في هذا الكلام خلاف بين علماء الإسلام المتقدمين، بل حتى المتأخرين إلى أن تضافر عاملان اثنان على توليد الرأي المخالف لدى علي عبد الرازق في كتابه: «الإسلام وأصول الحكم». . والعاملان هما: نقل السلطة العثمانية في ضبط الإدارة وتطبيق الأحكام وتجديد الفقه بما يتلاءم ومتطلبات العصر. . ثم تفشي التأثير الغربي ثقافياً وسياسياً وظهور حركات الانفصال بين الدولة العثمانية، حركات قومية أو وطنية، رأى فيها الناس خلاصاً من التخلّف العثماني على مختلف الأصعدة.

5 ـ هناك ضرورات داعية إلى إقامة الحكومة الإسلامية، من بينها:

أ ـ «ماهية القوانين الإسلامية ـ أحكام الشرع ـ وكيفيتها: فماهية هذه القوانين تفيد أنها قد شُرِّعت لأجل تكوين دولة، ولأجل الإدارة السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع» ومن هذه القوانين «الأحكام المالية» و«أحكام الدفاع الوطني» و«أحكام إحقاق

---

(1) الحكومة الإسلامية: 47 و48.

(2) م.ن: 50.

الحقوق والأحكام الجزائية» و«ضرورة الوحدة الإسلامية»[1].

6 ـ بعد الأدلة العقلية والتاريخية، وضرورات الدين والواقع، يأتي الاستدلال بالنصوص الحديثية الكثيرة التي تقضي بلزوم تأسيس حكومة إسلامية عادلة تحفظ نظام الإسلام وحقوق الناس ونظام الأمة[2].

التَّأسيس النَّظري للحكومة الإسلامية:

■ **والسُّؤال الرّابع والمهم، والذي سيميّز مشروع الإمام الخميني من غيره، هو: ما هي طبيعة الحكومة الإسلامية؟ وهل لدينا أطروحة لنظام حكم إسلامي؟**

هنا قدَّم الإمام أطروحته المتمثِّلة بنظرية «ولاية الفقيه».

ولم تكن هذه النظرية عند الإمام إجابة اضطرارية تحت ضغط الواقع وإلحاحه. فهو لم يقدّم هذه النظرية بعد أن أسقط النظام الملكي وأصبحت إدارة الدولة وشؤونها مسؤوليته التي لا مفر منها. ليست «ولاية الفقيه» عند الإمام من إفرازات ظروف كهذه؛ بل كانت أطروحته التي أعدَّها في أيام مواجهته الطويلة للنظام، وبالتحديد في أيام هجرته في العراق. ففي العراق طرح هذه النظرية بشكلها الواسع والمتكامل والمفصَّل، وألقاها على طلابه في الآونة الواقعة ما بين 13 ذي القعدة و3 ذي الحجة من سنة 1389هـ.ق. 1968م. ثم طبعت في كتاب لأول مرة في بيروت سنة 1970م. فيما كان انتصار الثورة الإسلامية بقيادته قد تحقق سنة 1979م.

وهذه الصفة تمنحها درجة إضافية من القوة، مع العلم أنها ليست النظرية الوحيدة التي يمكن من خلالها إقامة حكومة إسلامية، لكنها

---

(1) م.ن: 53 ـ 65.
(2) م.ن: 65 ـ 68، 91 ـ 182.

نظرية قد كان لها الفضل الأكبر في خلاص الدولة بعد انتصار الثورة من الحيرة والتخبُّط في البحث عن شكل للحكومة والنظام[1].

التجديد في الاجتهاد:

الأهم، بعد قيام الحكومة الإسلامية، هو المشروع الذي يضمن لها الاستمرار الطبيعي، أي الذي تحافظ مِن خلاله على مبادئها وأهدافها التي قامت لأجلها، والذي يجعل وجودها وبقاءها أمراً طبيعياً، لا تناقض فيه.

وهي، لأجل ذلك، لا بد من أن تسلح بما يُؤهِّلها للانفتاح على الحياة، والاستجابة لمتطلباتها، وتقديم الحلول الناضجة لأسئلتها المتجددة.

ومما لا شك فيه أن وجود ذهنية فقهية تقليدية، تتحرك ضمن آفاق محدودة، سوف يعرّض الحكومة إلى سلسلة لا تنتهي من الإحراجات، نهايتها الفشل الذي سيحوّل السلطة إلى سلطة مستبدة بعد أن تكون قد شعرت بأن وجودها لم يعد يمثِّل الحالة الطبيعية، وأنها لم تعد تمثل الاستجابة المطلوبة لاحتياجات الواقع والمجتمع في هذه المرحلة.

وهنا يأتي دور التجربة في الخلق والإبداع والابتكار، فالاستجابة لا تكون سابقة على التحدي، وإذا كنا نؤمن بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فهذا يعني أنه يمتلك القدرة على الاستجابة لجميع التحديات الزَّمكانيَّة.. وهذا يقتضي التجديد في أدوات التعامل مع التحديات المستجدة ولغته، الأمر الذي يضيف به الأفق التقليدي الذي توقف عند أُطر معينة نظر إليها نظرته إلى ثوابت الشريعة.

---

(1) انظر في أدلة ولاية الفقيه: الحكومة الإسلامية: 91 ـ 182.

وهنا تظهر جدارة الفقيه في التمييز بين ما هو ثابت وما هو متحوّل، وجدارته في اكتشاف الضوابط العامة التي تستوعب المزيد من التفريعات اللازمة لمتابعة حركة الحياة الدائبة والمتطورة.

فلا بد للفقيه من أن ينتقل من وعي النص إلى وعي الموضوع، فالحكم الذي يحمله النص إنَّما هو بإزاء موضوع معيّن، والموضوع ستدخل فيه عوامل الزمان والمكان، وعندئذٍ لا معنى للتّمسّك الحرفي بالنصّ، وقد تغير موضوعه. فالفقه هو البحث عن الأحكام للموضوعات المتغيّرة، وليس هو الجمود عن النص وإهمال الموضوع؛ أي موضوع الحكم.

من هنا أطلق الإمام نظريته الشهيرة في «تبدّل الأحكام بِتبدّل الزمان والمكان»، وهو لا يريد بهذا أن الأحكام الشرعية في ذاتها سوف تتبدل، وإنما يريد التّأكيد أن الزمان والمكان سيكونان سبباً في تغيير الموضوع لبعض الأحكام الشرعية، فإذا تغير الموضوع أصبح ضرورياً تغيّر الحكم على أثره.

يقول الإمام: «الزمان والمكان عنصران أساسيان مصيريان في الاجتهاد، فظاهر القضية التي كان لها حكم معين في السابق قد ينطبق على قضية أخرى، ولكن هذه القضية الثانية ذات الظاهر نفسه قد تستلزم حكماً جديداً.

فالمجتهد ينبغي أن يكون محيطاً بالقضايا المعاصرة.. ولا تستسيغ الجماهير والشباب، وحتى العامة، أن يقول مرجعها الديني ليس لي رأي في القضايا السياسية»[1].

---

(1) الإمام الخميني، بيان إلى المراجع والعلماء والحوزات العلمية ـ في رجب1409هـ ـ 1989م.

ـ ويقول في موضع أخر: «نصيحة أبوية أُذكّر بها الأعزة أعضاء مجلس صيانة الدستور.. فإن واحدة من القضايا المهمة للغاية التي تقتضيها طبيعة العالم المعاصر المتخم بالاضطرابات هي ملاحظة دور الخصائص الزمانية والمكانية في الاجتهاد ونوعية القرارات المتَّخذة»[1].

ولقد كانت هذه الحاجة في إطارها العام واضحة لديه تماماً قبل أن يحتك بتجربة الحكم، فلقد كان على احتكاك مباشر بالحياة الاجتماعية وتطوراتها، مختلفاً تماماً عن النمط التقليدي من الفقهاء الذين توقفوا عند حدود الموروث الفقهي وإن قالوا بفتح باب الاجتهاد.

هو صريح في أن الاجتهاد بالحدود المعروفة والمألوفة غير كافٍ، فلا بد من نظرة أوسع في الظروف التي تدخل في استنباط الأحكام. فليس المهم أن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً، كما هو مألوف، «لكن المهم هو المعرفة الصحيحة للحكم والمجتمع التي على أساسها يستطيع النظام الإسلامي أن يخطط لصالح المسلمين؛ فوحدة الرؤية والعمل ضرورية. ومن هنا فإن الاجتهاد المصطلح عليه في الحوزات غير كافٍ.. وما لم يكن لعلماء الإسلام حضورهم الفاعل في جميع القضايا والمشاكل فلن يستطيعوا إدراك حقيقة عدم كفاية الاجتهاد الاصطلاحي»[2].

وهكذا تتكامل الأبعاد الأساسية في مشروع نهضة حضارية شاملة، لم تقف عند حدود التحرُّر الشكلي من الهيمنة الأجنبية كما فعلت حركات التحرر الإسلامية المتعددة، كحركة عمر المختار وعبد القادر الجزائري وثورة العشرين والمشروطة.. كما تعدت حدود الإصلاح

---

(1) الإمام الخميني، رسالة إلى مجلس صيانة الدستور، بتاريخ 29/ 12/ 1988.

(2) إبراهيم العبادي، الاجتهاد والتجديد، ص43 ـ 49، كتاب قضايا إسلامية معاصرة (3)، من رسالة الإمام إلى الشيخ محمد علي الأنصاري، بتاريخ 7/ 1/ 1988.

السياسي الأوسع الدَّائرة التي ناضل من أجلها السيد الأفغاني والكواكبي.. ثم هي أكبر بكثير من دائرة الإصلاح الديني التي أسس لها الشيخ محمد عبده. وأوسع من دائرة الإصلاح السياسي والاجتماعي والتربوي التي قادها الشهيد حسن البنا، فهي نهضة شاملة في هذه الميادين جميعها.. يحق للأمة المسلمة أن تفتخر بها بوصفها مشروعاً إسلامياً حضارياً معاصراً، أثبت وجوده الفعلي على الواقع في خضم صراعات الحضارت، وخاض المعادلات الصعبة منفتحاً على خصائص الحياة المتغيرة وشروطها، جامعاً لشرائط المشروع المتكامل الذي يجيب عن أسئلتها، ويقدم الاستجابات المبدعة والخلاقة على تحدياتها.

الثَّابت والمُتغيّر
في فكر الإمام الخميني السياسي

د. مصطفى جعفر پيشه فرد(*)

تمهيـــد

تعتبر دراسة الثابت والمتحوّل من الأبحاث القيّمة والأساسية في الفكر السياسي «للإمام الخميني»، وكمقدِّمة لهذا البحث، من الضروري الالتفات إلى نقاط ثلاث: الأولى ويتُم فيها التبيين المفهومي للثابت والمتغير والمعنى المراد به في هذه الدراسة، ونظراً إلى سعة دائرة البحث في الفكر السياسي، فيها والنقطة الثانية ويتمُّ فيها تحديد المحور الذي نهتم به في دراستنا أما النقطة الثالثة فتُعنون فيها النظريات المطروحة ضمن نظرة إلى سوابق البحث. وبعد التعرّف على المبادئ التصورّية للموضوع وطريقة عرضه في الماضي، ندخل في موضوعنا الأساسي.

بدايةً، لا بد من القول أن هذا الموضوع يُعرض من خلال خمسة عناوين منفصلة وهي:

أ ـ الفكر السياسي للإمام في قم؛

ب ـ الفكر السياسي للإمام في النجف؛

(*) متخصّص في الفكر السياسي الديني وأستاذ جامعي.

ج ـ الفكر السياسي للإمام في سنَتَيْ 1988 ـ 1979م؛

هـ ـ الفكر السياسي للإمام في آخر نداء مرتبط بولاية الفقيه؛

النقطة الأولى: ماذا يعني الثَّابت والمتغيِّر في الفكر؟

من المؤكِّد أن أيَّ مفكّر ومنظّر، مهما بلغ من الدقة والضبط، لا بد أن يحتوي خطابه على تصريحات متضاربة حول موضوع واحد، بين عام وخاص، ومطلق ومقيّد، ومجمل ومبيّن، ومُحكَم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ. وهذا التضارب أمر طبيعي جداً. لكن السؤال هو: هل يمكن أن نعتبره تطوّراً وتغيّراً على مستوى الفكر؟ قد يبادر المفكّر إلى تفسير آرائه السابقة أو استكمالها، وقد يحصل تعميق في مستوى التفكير لديه فيصبح أكثر عمقاً، ولكن في العُرف لا يُطلق التطور على التغييرات التي تعرض الخطاب على مستوى التعابير واللحن، وعليه، فإن التغييرات التي تعرض الخطاب على مستوى العام والخاص، والمُحكم والمتشابِه، والمطلق والمقّيد، لا تُعدّ تغيّراً على مستوى الفكر. إذ أن المصالح ومقتضيات الزمان والمكان تستدعي من المفكّر أن يُعبّر عن أفكاره خصوصاً في المجال السياسي في إطار مقولات كهذه.

من هنا، فإنَّ حمل العام على الخاص، والظاهر على النص، والمُتشابِه على المُحكم، هي من الأساليب المعمول بها في الوسط العقلائي في العالم، وهذه الأساليب تُعدّ من الآليات المؤثّرة في التفسير الصحيح والمقبول للفكر في خطوطه العريضة. إلاّ أن هذه الموارد تخرج من دائرة اهتمامنا في هذه الدراسة. كما أنه إذا تحرّك فكر من السطح إلى العمق، وبادر صاحب الفكرة في المراحل المختلفة إلى إعطاء صورة أوضح وأدقّ وأقرب إلى الشفافية من أفكاره، فإن ذلك أيضاً لا يُعبَّر عنه بالتغيير. ففي هذه الدراسة نطلق وصف «التغيير والتطور» فيما إذا عبّر صاحب الفكرة عن موضوع محدّد في فترتين مختلفتين من

حياته الفكريَّة، بغض النظر عن مقتضيات الزمان والمكان وعامل الضغط بأنواعه المختلفة كالتقية، وبصورتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما ولا رفع التنافي عنهما من خلال قواعد الجمع العرفي.

من هنا فإن إن التعارض هذا يمكن أن يظهر في صورة التباين الكلّي أو العام والخاص. ففي موارد «التغيير» يبدو صاحب الفكرة وكأنه يُطلّق أفكاره السابقة ويعدّها خطأً وباطلاً، ويحاول من خلال نسخ ذلك وإعطاء نظريَّة جديدة أن يتفادى أخطاءه السابقة ويُزيل نقاط الضعف فيها. والنسخ يعني انقضاء الفكر السابق ولا يعني نهاية تاريخ فكر أو قانون. ويمكن أن نُعدّ تغيير الفتوى لدى الفقيه من مصاديق التغيير بهذا المفهوم. وهذه الدراسة تسعى إلى الكشف عمَّا إذا طرأ تغيير في الفكر السياسي لمؤسّس الجمهورية الإسلاميّة «الإمام الخميني» في هذا المستوى فيما يرتبط بالدولة والفكر السياسي، وما إذا كان فكره ثابتاً ويملك رؤية واحدة، أم كان يتغيرَّ حسب الظروف الزمانية والمكانية، وكان ينظّر إلى الظروف المختلفة من خلال معطيات خاصة.

النقطة الثانية: نطاق الفكر السياسي للإمام الخميني:

بديهيٌّ القول أنّ الفكر السياسي له نطاقه الواسع، ويشتمل على عشرات من المواضيع الكبيرة والصغيرة والمتنوعة مثل: المشروعية، صلة الدِّين والسياسة، الحكومة الإسلاميّة، العدل الاجتماعي، الحرِّية السِّياسيَّة، النزعة الجماهيرية، النزعة الاستقلالية، محاربة الاستكبار. وتناول الثبات والتغيّر في الفكر السياسي «للإمام الخميني» حول كل هذه المواضيع يخرج عن مجال مقال واحد. إضافة إلى ذلك، فإن في كثير من تلك الموارد، أوجب الوضوح ودرجة الشفافية في أفكار الإمام نوعاً من الإتفاق في تلك المواضيع من قبل المهتمّين بفكره، بحيث ترى القليل من النظريات المختلفة حولها. وكمثال على ذلك لا يستطيع أحد

أن ينكر ثبات فكره في موضوع الدِّين والسياسة، أو يحكم بتغيُّره حول الصراع مع الاستكبار. فمن المسلّم به، أن نزعة المطالبة بالاستقلال، وتمنّي العزة والسيادة للمسلمين، والصراع مع أميركا والصهيونية العالمية، تشكّل الأفكار الثابتة «للإمام الخميني»، وتُصوّر التغيير والتبدل في تلك المواقف أمراً فارغاً وبلا معنى[1].

وتجدر الإشارة إلى أن ما تهتم به هذه الدراسة هو البحث حول موضوع «ولاية الفقيه» كنظريَّة للدولة، والنظر إلى الجوانب الثابتة والمتغيرة في فكر «الإمام الخميني» حولها. ومتى بدأت تدور في فكره السياسي نظريَّة ولاية الفقيه كأساس للحكم الديني؟ وهل كان يحمل معه هذه النظريَّة منذ دخوله المعترك السياسي، وكانت تمثل بالنسبة إليه أصلاً ثابتاً من دون تغيير. أو أنها لم تكن تمثل المحور الأساسي في فكره السياسي في الحاكمية ورافقها في فترة من الزمن، أيَّ لم يعتقد بها من الأول ولم يستمر وفياً لها إلى الآخر؟ وثمة سؤال أيضاً هو هل يملك الإمام نظريَّة واحدة حول الحكم أم يملك نظريات متعددة؟

النقطة الثالثة: سوابق موضوع الثّابت والمتغيّر في الفكر السياسي للإمام الخميني:

ومما لا شك فيه أن التأمل في تطوُّرات النهضة لدى «الإمام الخميني» يبيّن أن البحث في تطور وتغيير فكره السياسي له سوابقه الممتدة. حتى أننا نرى طرح الموضوع في حياته جاء من قبل بعض الأوساط السِّياسيَّة والمتنورين وكتاباتهم. وكمثال على ذلك، يمكن أن

(1) للمزيد حول الموضوع، أنظر: السيد «حميد روحاني»: «نهضت امام خميني»، ج2، ص20؛ الإمام الخميني: «كشف الأسرار»، ص331؛ و«الإمام الخميني»: صحيفة «نور»، ص139 ـ 145.

نشير إلى كراسة صدرت من قبل «حركة الحرية» في سنة 1987م، إثر نشر رسالة للإمام حول ولاية الفقيه المُطلقة، ووصفت فيها «الولاية المطلقة» ببدعة كبيرة وخطيرة، وأعلنت أن الإمام بتصوره هذا قد أبعد الفقه التقليدي وأنشأ مدرسة جديدة وفقهاً متنامياً. وأضافت الحركة أن الولاية المطلقة نوع من الشرك لها جذورها في العقائد الدينية والشخصية للسيد الإمام الخميني[1]. ورأت في الكراسة ذاتها أن سوابق فكرة ولاية الفقيه ترجع إلى جلسات تدريسه في النجف(1969م)، وهو لم يكن يملك هذه الرؤية من قبل، كما وترى أن هذه النظريَّة تخالف تصوراته حول دور الجماهير، خصوصاً مع ما صرّح به في باريس وطهران في بداية انتصار الثورة[2].

إضافة إلى ذلك، فإن الإمام حينما اطّلع على مشروع الدستور المقدّم إليه من قبل الحكومة المؤقتة، والذي لم يتضمن ذكراً لولاية الفقيه، قد أبدى ملاحظات عدة حوله، إلاّ أنه لم يتطرق إلى موضوع الولاية. وربما يفهم البعض من ذلك أنها لم تكن في تصوّره في بداية انتصار الثورة وقد وافق عليها طرحها بعدما مجلس الخبراء[3].

والجدير بالذكر أن ما أثير حول الثابت والمُتغّير في فكر الإمام السياسي في حياته من قبل حركة الحرِّية ومخالفيه الآخرين، استمر بعد رحيله وأخذ نطاقاً أوسع، لدرجة أننا نشهد اليوم تحليلات وتصوّرات مختلفة حول فكره السياسي. وفي تحليل أخير، يمكن أن نوجز ما تم طرحه حول تطوّر وتغيّر نظريَّة الحكم في فكر القائد الكبير للثورة الإسلاميّة بما يلي:

---

(1) «نهضت آزادي ايران» (حركة الحرية الإيرانية): «تفصيل وتحليل ولايت مطلقة فقيه»، ص106، 112، 132، 137، 147.

(2) مرجع سابق، ص25.

(3) «عزت الله سحابي»: مقابلة مع مجلة «ايران فردا» العدد 51، ص17.

أ ـ إن نظريَّة ولاية الفقيه لدى «الإمام الخميني» نتيجة تصوَّره الفقهي ـ السياسي في النجف لم تكن مطروحة عنده من قبل. حيث إنه كان يملك «نظريَّة المشروطة» في قم، وقد تغيّرت في بداية انتصار الثورة وهجرته إلى باريس وطهران إلى نظريَّة الجمهورية أو الدور المشرف للفقيه. وهذه النظريَّة تبدّلت في أواخر عمره إلى الولاية المُطلقة. وعليه، فإن الإمام كان يملك تصورات أربعة مختلفة حول الحكم نتيجة وجوده في المناطق الجغرافية الأربع المختلفة.

ب ـ الولاية المُطلقة للفقيه، كانت أمراً مُحدثاً، وطفت على السطح بعد استقرار الجمهورية الإسلاميّة، ونتيجة وصول الحكم إلى طريق مسدود في مسائل عديدة، ومن خلال ما كان يحصل من تعارض واختلاف في وجهات النظر بين مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور.

ج ـ كان «الإمام الخميني» في البداية، ولاسيما في كتبه العلمية، يرى آلية تعيين الفقيه من خلال النص والتعيين. إلاّ أنه رجع عن رأيه هذا، وفي آخر تصريح له بهذا الخصوص رأى تعيين الفقيه بالانتخاب والاقتراع.

نشير هنا إلى أن الموضوع المتّفق عليه من خلال الاحتمالات والتصورات الآنفة الذكر، وهو أن النظريَّة التي أفرزها فكر الإمام من خلال الجهد العلمي والتدريسي في حوزة النجف، وطرحها في الوسط العلمائي هناك، هي نظريَّة الولاية التعيينية، وقد ورد ذلك في «كتاب البيع»، باللغة العربية، وكتاب «ولايت فقيه» باللغة الفارسية. وانطلاقاً من هذه النقطة المُتَّفق عليها، فإن احتمال حصول التغيير في فكر الإمام، إما أنه سبق طرح نظريته الاجتماعية حول الولاية التعيينية في النجف، أو أن التغيير حصل بعد طرح هذه النظريَّة ونتيجة الممارسات التدريسية

والتأليفية في النجف، حيث ثبت في حينه عدم صحة هذه النظرية، وكأنه بادر إلى نسخها في باريس وتوسل إبداء نظريات جديدة.

وبالالتفات إلى ما سبق، ونتيجة الوضوح النسبي للموضوع وحدوده، فإن التسلسل المنطقي والعلمي يحكم بأن تبدأ الدراسة الدقيقة والمنصفة بالبحث حول التركة الفكريَّة الأولى لمهندس الجمهورية الإسلاميّة، وبعد دراسة الأصول والمبادئ العامَّة لفكره في إطاره الزمني والإقليمي نسعى إلى بلوغ الإجابة الصحيحة عن الموضوع الذي نتناوله في هذه الدراسة. من هنا، لا بد من البدء في الدراسة من أرض قم المقدسة وقصة ولاية الفقيه هناك. ومصادر فكره في هذا الموضوع هي: كشف الأسرار، رسالة الاجتهاد والتقليد، ونداءات الإمام وتصريحاته قبل أن يُنفى من البلد.

وفي البحث الثاني، نتعرض لفكر الإمام السياسي في النجف من خلال كتابي «ولاية الفقيه» و«البيع».

ونخصّص للبحث الثالث للفكر السياسي للإمام بين عامي 1978 ـ 1979، من خلال صحيفة «النور». ونتعرض بإسهاب إلى مفاهيم الديمقراطية، الجمهورية، والحرِّية في فكره من خلال نظريَّة ولاية الفقيه. ويرتبط البحث الرابع من هذه الدراسة بموضوع ولاية الفقيه التي أعلن عنها الإمام في 1987م. أما في البحث الخامس والأخير نتناول موضوع الرسالة حول ولاية الفقيه التي بعث بها إلى رئيس مجلس إعادة النظر في الدستور.

البحث الأول: الفكر السياسي للإمام في قم:

1 ـ «كشف الأسرار» و «مسألة ولاية الفقيه».

لعلَّ أكثر ما يضيء على البذرة الأولى للفكر السياسي للإمام هو

كتابه «كشف الأسرار» الذي أصدره وكان عمره حينها 41 سنة تقريباً[1]. وقد تم تأليف هذا الكتاب رداً على الكتاب المهين الموسوم بـ «أسرار الألف سنة». وقد اشتمل على الخطوط العريضة للفكر السياسي للإمام حول الحكم الإسلامي وخصوصاً ولاية الفقيه. وللإجابة عن التساؤل حول نظريَّة الإمام في هذه الحقبة، يعتقد البعض القائل بالتغيير في فكره السياسي مستنداً إلى «كشف الأسرار» أنه كان يؤيّد نظام المشروطة ويملك تصوراً قريباً لرؤية «آية الله النائيني»[2]. وللتأكُّد من مدى صحة هذه النسبة نرجع إلى تصوّر الإمام في «كشف الأسرار».

يرى الكتاب إلى موضوع الحكم من خلال رؤيتين إحداهما سلبية وثانيتهما إيجابية. ففي الجانب السَّلبي، يعتبر الإمام جميع الحكومات البشرية غير المستندة إلى حكم الله تعالى هي حكومات باطلة، ويعتقد بأنه لا ينبغي القبول بحكم البشر، كونه يملك (غرائز) كالشهوة، والغضب، ويتصف بالشيطنة والخداع، ويقدم مصالحه على مصالح الآخرين، وربما يؤدي حكمه إلى الإضرار بالشعب. والإمام في تصوره هذا يتعرض إلى الحكومات بأسمائها المتعددة، كالمشروطة، والديمقراطية، والشيوعية، والاشتراكية، والدكتاتورية وبالاستناد إلى حكم العقل يؤكد أن هذه الحكومات، خارج دائرة الممتلكات الخاصة بها، ليس لها الحقُّ في أن تتدخل في أمور النَّاس وتقوم بممارسة مخالفة لميولهم. ويصرّح الإمام بقوله: «لا فروق أساسية بين المشروطة، والدكتاتورية، والديمقراطية، إلاّ بما تُغريها الألفاظ وما يتوسل به المشرّعون من الحيل»[3]. وحسب هذا التصريح فالحكم غير المستند

(1) للمزيد راجع: «حميد روحاني»: «بررس وتحليل ازنهضت امام خميني»، ج1، ص20.

(2) «محسن كديور»: مقابلة مع مجلة «متين»، السنة الأولى، العدد الأول، شتاء 1998، ص37.

(3) راجع: «الإمام الخميني»: «كشف الأسرار»، ص230 ـ 231 و365 ـ 369.

إلى الله تعالى باطل، ولا يُستثنى من ذلك المشروطية، وعلى ضوء ذلك يُنفى الحكم المستند إلى المشروطية أيضاً.

وفي الجانب الإيجابي، ومن خلال تأكيده على ضرورة وإلزامية الحكم، يعتقد بأن الله تعالى كونه المالك لكل شيء، يُنفّذ حكمه وولايته على جميع البشر بحكم العقل. وإذا تم تعيين حاكم من قبل الله تعالى فلابدّ من إطاعته أيضاً إضافة إلى حكم العقل، ويُؤيِّد ذلك العديد من الآيات القرآنية[1].

وبعد تلك التمهيدات يتعرض الإمام إلى موضع الحكم في عصر الغيبة، وفي ردّه على كاتب «أسرار الألف سنة» الذي ادعى أن «دعوى الحكم من قبل الفقيه ليس لها أساس فقهي»، يبحث عن مجمل الأدلة النقلية على ثبوت ولاية الفقيه. وبعد استعراضه لرواية توقيع «الحجَّة، ورواية» اللّهم ارحم خلفائي، ومقبولة «عمر بن حنظلة»، ورواية تحف العقول، يستند إلى هذه الروايات الأربع ويثبت من خلالها الولاية بمعنى ممارسة الحكم من قبل علماء الشريعة[2].

بالتأمل في ما سبق يمكن الوصول إلى نقطتين:

1 ـ نظريَّة «ولاية الفقيه» على عكس زعم مخالفي الإمام، لا تختص بتدريسه في النجف سنة 1969م. بل كانت ترافقه منذ وجوده في حوزة قم كمدرّس صاحب مرتبة سامية في الحوزة العلمية. كما أن احتمال أن تكون هذه النظريَّة وليدة الحقبة الوسطى من حركته الفكريَّة أمر لا أساس له من الصحة.

2 ـ إن «ولاية الفقيه» التي نشهدها في بدايات المراحل الفكريَّة

(1) راجع: «الإمام الخميني»: «كشف الأسرار»، ص229 ـ 233.

(2) المصدر نفسه، ص237 ـ 238.

السِّياسيَّة للإمام، والمستندة إلى أدلة نقلية متصلة بالنبي(ص) وتلقاه النبي ذلك وحياً، تعني أن الولاية تعيينية[1].

إنطلاقاً مما سبق، القضايا الكليَّة الثلاث غير القابلة للاستثناء. (سالبة واحدة وموجبتان). والتي نستخلصها من كلام «الإمام الخميني»، وهي:

1 ـ لا حاكمية للإنسان إطلاقاً.

2 ـ يختص الحكم بالله تعالى وبمن يتم تعيينهم من قبله تعالى.

3 ـ الفقهاء وعلماء الشرع هم المعيّنون من قبل الشرع في التصدّي لمهمّة الحكم في عصر الغيبة الكبرى.

ونظراً إلى الخطوط العريضة لفكر الإمام حول إطار الحكم والنموذج المناسب لذلك، فإنه يشير إلى المطالب الأساسية الثلاثة فيما يرتبط بتلك الحقبة الزمنية وظروفها الخاصة، أيَّ نفي «رضا شاه» ووصول ابنه إلى سدة الحكم، وهي:

1 ـ سبب تأييد الحكم من قبل الفقهاء.

2 ـ انتخاب المدير التنفيذي للبلاد من قبل الفقهاء.

3 ـ إشراف الفقهاء على أمور البلاد.

المطلب الأول: تأييد الحكم القائم آنذاك من قبل الفقهاء:

في إطار استعراضه لموضوع الاعتراف بالحكومة القائمة آنذاك، يقول الإمام: «إن المجتهدين لم يُخالفوا نظام البلد واستقلال البلاد الإسلاميّة، مع افتراض أنهم يعدّون هذه القوانين مخالفة لأحكام الله،

(1) المصدر نفسه، ص237.

وافتراض أن الحكم القائم جائر، فهم يرون أن هذا النظام «المهترئ» أفضل من اللانظام، وعليه فعندما يبادر العلماء إلى تعيين حدود الولاية والحكم لا يشيرون إلاّ إلى أمور معدودة، منها الفتوى، والقضاء، والقيمومة على أموال القُصّر والصغار، وليس من هذه الأمور قضية الحكم، ولا موضوع الملكيّة، مع أنهم يعتقدون أن كلَّ السلاطيم، ما عدا سلطان الإله، هم سلاطين الجور، وعلى خلاف مصالح الشعب يعتبرون القوانين غير الإلهية قوانين باطلة وبلا جدوى، ومع كل ذلك فإنهم يحترمون هذه القوانين، ولا يسعون إلى إلغائها ريثما يحين الوقت لتأسيس نظام أفضل»[1].

في ضوء ذلك يمكن القول أن الإمام عبّر عن شدة استيائه من نظام المشروطة القائم آنذاك بالمهترئ وغير الإلهيُّ والمخالف لمصالح الشعب، يرى أن الضرورة تتفرض وجود نظام للحكم، وهذه الضرورة هي السبب في تأييده له. من هنا، فإن دعوى تبعية الإمام إلى المشروطة، كنظريَّة للحكم، اتهام من دون أساس ومخالف للواقع.

ونشير في هذا السياق إلى أن «الميرزا النائيني» يُعدّ المشروطة نظريَّة للحكم، ويدعو إليها لحل مشاكل الناس، وتأمين مصالحهم ومحاربة الفساد وهو كالإمام كان يعتقد بأن الولاية والحكم من اختصاص النوَّاب العامين لإمام العصر(عج) في زمن الغيبة ومن حقوقهم، وبما أن هذا الحقُّ قد سُلب منهم واستولى عليه الغاصبون من الحكَّام الذين لا يمكن قطع يدهم، من هنا يطرح المشروطية لغرض الحدّ من سلطتهم[2].

وهكذا نستنتج أن المشروطية لدى «النائيني» والإمام ليست مشروعاً قابلاً للتنفيذ في جميع الظروف، كما أنها لا تشكّل الغاية القصوى

(1) المصدر نفسه، ص235 ـ 236.

(2) «الميرزا النائيني»: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ص41 ـ 47.

والهدف السياسي الأساسي لهما. فنطاق هذه النظريَّة ينحصر في حالة عدم إمكانية تطبيق حكومة الفقيه من خلال السلطنة الإلهية. وكما يقول الإمام فأن هذا المشروع المؤقت والاضطراري يُعمل به طالما لا يمكن تطبيق النظام البديل والمناسب.

وهو يرى أيضاً أن تعاطف الكبار أمثال «الخواجة نصير الدِّين الطوسيؤ، و«العلاّمة الحِلِّي»، و«المحقق الثاني»، و«الشيخ البهائي»، و«المحقق الداماد»، و«المجلسي» وغيرهم، مع السلاطين وتأييدهم للحكومات، كل ذلك كان على أساس أن هؤلاء تقبّلوا تلك المؤسسات، بما فيها من النقص وعدم المصداقية[1] لأنهم كانوا يرونها أفضل من اللانظام.

المطلب الثاني: تعيين المدير التنفيذي عبر الفقهاء:

مما لا شك فيه أن الإمام طرح فكره الإصلاحي في كتابه «كشف الأسرار»، مع إذعانه لولاية الفقيه من مراعاة، جهة الظروف التي كانت تحكم البلاد من طرف آخر، وبالالتفات إلى سيادة المشروطة المتفككة العُرى، وبهدف الوصول إلى أقل الأهداف التي كان ينشدها، وقد شرح فكره الإصلاحي بما يلي: «نحن حينما نقول إن الحكم والولاية في زماننا مع الفقهاء، لا نريد أن نقول إن الفقيه هو السلطان وهو الوزير و(...)، بل نقصد بذلك أن المجلس التأسيسي يتم تعيين أعضائه من أفراد الشعب، وللمجلس صلاحية تعيين الحكومة وتغيير سلسلة السلطنة (...) ولو تم تشكيل مجلس كهذا من المجتهدين المتدينين الذي يعرفون أحكام الله ويتصفون بالعدالة، والذين هم بعيدون عن الأهواء النفسانية وغير ملوثين بأمور الدنيا والرئاسة الدنيوية، ولا يبتغون سوى مصالح العباد وتنفيذ حكم الله، والذين يبادرون إلى تعيين سلطان عادل

(1) «الإمام الخميني»: «كشف الاسرار»، ص236.

لا يتخلف عن حكم الله، ويبتعد عن الظلم ولا يتعدى على أموال النَّاس وأعراضهم، فبماذا يضّر هذا البلد»[1].

والواضح من كلام الإمام المقتطف أعلاه، وأنه من ضمن تأييده للحكم والولاية التعيينية للفقيه، يبادر إلى إعطاء مثال لتنفيذ هذه النظرية، ليكون ذلك في الصالح العام من جهة، ولا يتنافى مع نظام المشروطة السائدة في البلد من جهة ثانية. وهذا الاقتراح هو تعيين شخص بعنوان السلطان العادل، وبتعبير آخر، المدير التنفيذي القدير، بواسطة المجتهدين الجامعين للشُّروط. ولعلَّ أبرز ما في هذا الكلام هو تبنّي الولاية التعيينية للفقيه كأساس لإصلاح أمور البلاد؛ إذ حسب ولاية الفقيه، لا يلزم أن يباشر الفقيه بنفسه الإدارة بل يمكن، على حد تعبير الإمام، أن يتم ذلك من خلال الإذن (إذن الفقيه). إلاّ أن هذا الإذن يحصل في ظروف خاصة وبشروط هامة، ولا يستطيع أن يأذن أيُّ فقيه بذلك لأيِّ شخصٍ كان.

المطلب الثالث: إشراف الفقهاء على أمور البلاد:

وحريٌّ القول أيضاً أن رالإمام الخميني» قدّم اقتراحاً ثانياً كمصلح حكيم في تلك المرحلة، وعلى أساس ولاية الفقيه. وفي تتمة كلامه السابق، يبرز اقتراحه على الشكل التالي: «نحن حينما نقول إن الحكم والولاية في زماننا بيد الفقهاء، نقول إن مجلس الشورى يتكّون ويسعى إلى نقل مجموعة من القوانين الأوروبية إلى البلد، فلو تم تشكيل مجلس شورى البلد من الفقهاء المتدينين أو من خلال إشرافهم، والقانون أيضاً يحكم بذلك، فبماذا يضّر هذا الأمر»[2]. وقد نشأ هذا المشروع الإصلاحي للإمام من أمرين:

---

(1) المصدر نفسه، ص234.

(2) المصدر نفسه، ص234 ـ 235.

1 ـ ولاية الفقيه.

2 ـ الاستعانة بمقررات المشروطة (نفسها).

وتجدر الإشارة إلى أن مسألة الإشراف ذُكرت في موارد متعددة من كتابه «كشف الأسرار» ومنها: «المقصود من حكم الفقيه هو أن يشرف على السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في البلد الإسلامي، إذ أن القانون الذي يقبله العقل وتؤيّده المعرفة وتُعدّه حقاً ليس إلاّ هو القانون الإلهيُّ وماعداه من القوانين (...) خارج تأييد العقل»[1]. من هنا يتضح إن إشراف الفقيه الذي يركّز عليه الإمام، ليس له أساس إلاّ ولاية الفقيه.

استنتاج:

نستنتج ممّا سلف أن ما تضمنه كتاب كشف الأسرار كبيان للأفكار السِّياسيَّة لمهندس الجمهورية الإسلاميّة الكبير، في الحقبة التي كان خلالها يدرّس في قم، أيَّ قبل حركة «خمسة عشر خرداد»، ولم يكن قد طرح بعد كمرجع للتقليد، يتركز على أمور عدة أبرزها:

1 ـ أنه تم التأكيد على «ولاية الفقيه» كأساس لمشروعية الحكم الديني وإلهّيته مرات عديدة.

2 ـ أن «ولاية الفقيه» تتم على أساس من التعيين والتنصيب الشرعيين.

3 ـ أنه لجهة الاضطرار، ولعدم إمكان إقامة حكم «ولاية الفقيه»، يُصار إلى استغلال الجوانب الإيجابية للمشروطة، وللإمام اقتراحان في هذا الخصوص، الأول، تعيين السلطان والمدير

(1) المصدر نفسه، 294، و«كشف الأسرار»، ص281.

التنفيذي بواسطة المجتهدين. والثاني، إشراف المجتهدين على السلطتين التنفيذية والتشريعية.

2 ـ رسالة «الاجتهاد والتقليد» ومسألة ولاية الفقيه:

من المفيد الإشارة إلى أنه، إضافة إلى «كشف الأسرار»، ثمة مصدر هام الآخر لمعرفة الفكر السياسي للإمام، هو تقرير «درس الاجتهاد والتقليد» الذي ألقاه في حوزة قم العلمية. سنة 1370هـ.ق. وقد سمّي حُرّرت «رسالة في الاجتهاد والتقليد». وهذه الرسالة من خلال شخصين: أحدهما الأستاذ جعفر السبحاني، وقد طبع تقريره ضمن كتاب «تهذيب الأصول»، والثاني أحد تلامذة الإمام الخميني. وقد قام الإمام بمراجعة تقريره قبل طبعه[1].

ومما لا شم فيه أن «رسالة الاجتهاد والتقليد» تبدي بوضوح رؤية الإمام آنذاك بالنسبة إلى موضوع ولاية الفقيه. وتكشف كيف كان يفكر في موضوع الحكم الإسلامي وأسس إنشائه، وذلك قبل تدريس ولاية الفقيه بـ19 سنة، حيث لم يكن قد طُرح اسمه بعد كمرجع عام ولم يبدأ نشاطه السياسي كقائد للنهضة على رغم تصوُّر مناوئيه [حيث كانوا يعيدون نظريَّة ولاية الفقيه إلى حقبة تدريس الإمام في النجف].

وتشتمل «رسالة الاجتهاد والتقليد» على بحث مفصل حول منصب القضاء والحكم، وإثبات هذين الأمرين بالنسبة إلى الفقيه. وقد استند في ذلك إلى جملة من أدلَّة ولاية الفقيه كمقبولة «عمر بن حنظلة»، وصحيحة «قداح» وصحيحة «أبي خديجة»، وبالنسبة إلى دلالة مقبولة «عمر بن حنظلة» يقول:

«ثم إنه كما يُستفاد من الرواية في جعل منصب القضاء للفقيه،

(1) «الإمام الخميني»: «الرسائل، رسالة الاجتهاد والتقليد»، ج2.

كذلك يُستفاد في جعل منصب الحكومة والولاية عليه أيضاً»[1]. وبهذا البيان، يذعن لدلالة مقبولة «عمر بن حنظلة» على منصب القضاء والحكم». إضافةً إلى ذلك، فإن الإمام في بحثه عن دلالة صحيحة قدّاح (العلماء ورثة الأنبياء) يعتقد:

«أن مقتضى أخباره بأنّ العلماء ورثة الأنبياء، أن لهم الوراثة في كل شيء كان شأن الأنبياء ، ومن شأنهم الحكومة والقضاء، فلا بد وأن تكون الحكومة مطلقاً مجعولة لهم حتى يصحُّ هذا الإطلاق والأخبار»[2].

ومن خلال قراءتنا لـ «رسالة الاجتهاد والتقليد» يمكننا استخلاص النقاط التالية:

1 ـ دافع الإمام عن نظريَّة ولاية الفقيه كأساس للحكم الإسلامي في زمن كان يصبُّ عليه التهم، وذلك من خلال تدريسه في حوزة قم العلمية، وفي بحث تخصّصي له مخاطبوه الخواص، وهو يعرض لهم آراءه وأفكاره الاجتهادية. كما أنه كان يعتقد بالمشروطية ويُساندها.

2 ـ يطرح الإمام في رسالته هذه «ولاية الفقيه» كمنصب يتمُّ التعيين فيه من خلال الشرع. وتثبت الولاية الشرعيّة والتعيينية من خلال الحقُّ الشرعي.

3 ـ مع أن الإمام قد أعلن عن «الولاية المطلقة للفقيه»[3]، في رسالة وجهّها إلى رئيس الجمهورية في سنة 1987م. إلاّ أن خلفية

---

(1) «جعفر السبحاني»: «تهذيب الأصول»، ج2، ص522.
(2) «الإمام الخميني»: الرسائل، ج2، ص108.
(3) صحيفة «النور» ؛ ج20.

الموضوع ترجع إلى ما قبل 37 سنة من ذاك التاريخ، حينما بادر إلى الإمام في تبيين الولاية المطلقة للفقيه من خلال «رسالة الاجتهاد والتقليد» التي تحمل أفكاره الاجتهادية.

3 ـ كلمة الإمام في مدينة قم (قبل النفي) وموضوع ولاية الفقيه:

إضافة إلى «كشف الأسرار» و«رسالة في الاجتهاد والتقليد»، فإن المصدر الثالث لمعرفة فكر الإمام السياسي في قم هو البيانات والمواقف التي أطلقها خلال مراحل نضاله في الستينيات (1961)، ولاسيّما إبّان حوادث المجالس المحلية والمحافظات وقضية «الكابتولاسيون» (حق الحصانة للأجانب)، تلك الحوادث التي أدت إلى واقعة خرداد 1963م، ونفي إثرها إلى تركيا ومن ثم إلى النجف. ففي تلك الحوادث قام الإمام مرات للدفاع عن الدستور المعمول به آنذاك والمطابق لحكم المشروطة، وطلب الالتزام به من قبل النظام الملكي[1]. إلاّ أن هذا الموقف منه ق،بل أن يكون مطابقاً لتصوره عن الحكم ويكشف عن نظريَّة معينة أو قبول منه للمشروطة، كان موقفاً تجاه سلوك عملي للحكم وسعياً لإصلاح الأمور ، والاستناد إلى دستور المشروطة كان بمثابة التمسك بقاعدة يلزم الخصم بها ويدفعه إلى قبول إقرار الإصلاحات المطلوبة. وفي إحدى خطبه يصرّح الإمام ذلك قائلاً:

«نحن من خلال قاعدة «ألزموهم بما ألزموا عليه أنفسهم» نناقش مع النظام، وهذا لا يعني أن الدستور مقبول عندنا بالكامل، وإذا كان يتكلمون بلغة القانون فذلك لأن الأصل الثاني المتّمم للدستور أسقط التشريعات المخالفة للقرآن وإلاّ مالنا وللقانون، نحن نعترف فقط بقانون الإسلام(. . .) كلما كان موافقاً للدين وللتشريعات الإسلاميّة نقبلها بكل

---

(1) راجع: المصدر نفسه، ط2، ج1، ص45، 105، 111.

تواضع، وكلما كان مخالفاً للدين والقرآن وإن كان من الدستور أو قانوناً دولياً، فنحن نخالفه[1].

من كل ما ورد آنفاً يتّضح أساس ومبنى فكر الإمام، ولعل هذا البيان الأخير يعتبر من محكمات كلماته التي ينبغي أن نحيل المتشابهات من تصريحاته إليها.

المبحث الثاني: الفكر السياسي للإمام في النجف:

بالعودة إلى إرهاصات نهضة «الإمام الخميني»، فقد بدأت بحادثة المجالس المحلية والمحافظات، وأدت إلى الواقعة الدموية لـ15 خرداد 1963. وبلغت ذروتها بإقرار الحصانة للمستشارين العسكريين الأميركان في إيران عام 1964، وقد أطلع عليها «الإمام الخميني» على نص قرار هذه الحصانة بعد مرور مدة على إقراره من خلال النّشرة الدّاخلية لمجلس الشورى الوطني. فانزعج منها بشدة. وفي الرابع من شهر آبان [الإيراني] 1964م، ألقى خطاباً عنيفاً مُوجَّهاً ضد الحكومة، والشاه، وإسرائيل، وأميركا. وقد تمَّ نفيه إلى تركيا بعد هذه الواقعة بأقل من 10 أيام[2]. ونتيجة التنديد الداخلي وعدم رغبة تركيا في بقائه على أرضها، أُجبر النظام على إبعاده إلى العراق. واستمرت النهضة في حياة الإمام السِّياسيَّة إلى أن بلغت ذروتها في سنة 1977م[3]. وفي هذه الحقبة رأى أن النظام لا يُطبّق دستور المشروطة وغير مُستعد لتنفيذه بتاتاً، بادر من خلال إلقاء الخطب وإصدار البيانات المتعدِّدة، ودعوة العلماء والجامعيين وعموم أبناء الشعب إلى الكفاح حتى إسقاط النظام الشاهنشاهي وتأسيس الحكم الإسلامي. ولبلوغ إلى هذه الغاية الكبرى

---

(1) المصدر نفسه، ص45 ـ 46.

(2) «السيد حميد روحاني»: «بررسى وتحليلى ازنهضت إمام خميني»، ج1، ص705.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص197.

دعا الإمام إلى بيان أهداف وميزات هذا الحكم ، كما حثَّ المفكرِّين والعلماء في المجتمع على المساهمة في هذا الأمر[1]. وفي رسالة موجّهها إلى طلبة المسلمين الجامعيين المقيمين في أوروبا قال: «عليكم بالسعي لإصلاح العالم على نهج الحكم الإسلامي وطريقة تعامل حكام الإسلام مع الشعوب المسلمة ، حتى تتهيّأ الأرضية لإقامة الحكم العادل والمنصف بدلاً عن هذه الحكومات المتأثرة بالاستعمار والتي أُسست على الظلم والجور»[2].

وفي مكان آخر ، يقول مخاطباً الشعب الإيراني:

«عليكم بالاهتمام بأحكام الإسلام وآلية الحكم الإسلامي، والمبادرة إلى تنبيه الغافلين، لعلَّ الله القاهر يُزيل أساس الظلم هذا»[3].

إذاً كما أشرنا فيما سبق، فإن قسماً من رؤى «الإمام الخميني» حول الحكم الإسلامي قد تبلور في خُطبه وبياناته. ولكن القسم الأساس والأهم منها، والذي تم إعداده في إطاره العلمي والفني، تبلور من خلال تدريسه الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه في حضور جمع من العلماء والفضلاء في حوزة النجف العلمية. وقد بادر الإمام إلى هذه المهمة من خلال ثلاث عشرة حلقة دراسية. وتم إعداد وتدوين هذه الدروس في كراسات في البداية، ومن ثم طُبعت في كتاب تحت عنوان «ولاية الفقيه» وتوزَّع في العديد من الدول، وكان له الدَّور المُهم في ترويج فكرة الحكومة الإسلاميّة على أساس ولاية الفقيه.

وإضافة إلى كتاب «ولاية الفقيه» الذي كان حصيلة محاضراته ودروسه الشفهية، قام الإمام أيضاً بطرح موضوع ولاية الفقيه في «كتاب

---

(1) راجع: صحيفة «النور»، ج1، ص282، 301، 305، 333، 396 ـ 397 و402.
(2) المصدر نفسه، ص301.
(3) المصدر نفسه، ص 333.

البيع»، الذي خطّه بقلمه، واشتمل على دراسة الموضوع من جوانبه المختلفة[1].

من هنا يمكننا الجزم بأن فكر الإمام السياسي، قد ظهر بشكل جامع ومبرهن في هذين الكتابين اللذين قدّم فيهما تنظيراً دقيقاً وعلمياً لأفكاره، لذا فهما يُعدّان من مُحكمات فكره، ويعتبران بالنسبة إلى الدارسين له في المحافل العلميَّة والسِّياسيَّة تعبيراً واقعياً لرؤيته، كما أن هؤلاء يعتقدون أنه ركّز في هذين الكتابين على الولاية التعيينية للفقيه.

ولو أردنا إجراء مقارنة بين هذين الكتابين من جهة و«رسالة الاجتهاد والتقليد» التي تعبّر عن أفكاره الإمام في قم، من جهة ثانية نكتشف أن ما تم بيانه بالإيجاز والاختصار، قد تعرض له بالتفصيل وأقام الأدلة العقلية والنقلية لإثباته، ولا نرى في هذا المجال أيَّ تفكّك في فكره السياسي.

ففي كتاب «ولاية الفقيه» يتعرَّض في البداية وبأسلوب استدلالي إلى ضرورة الحكم الإسلامي والشُبهات المُثارة حوله. وفي قسم مهم من الكتاب يُتبيّن الفرق بين الحكم الإسلامي وباقي الحكومات، ويُصار إلى توضيح حقيقة الحكم الإسلامي. ومن منظار الإمام فإنَّ هذا الحكم ليس سلطة دكتاتورية ولا مُطلقة وإنما مشروطة، ولكن ليست المشروطة بمعناها المُتعارف عليه، بل بمعنى أن الحكَّام وأصحاب السلطة يتقيدون في الإدارة والتنفيذ بمجموعة من الشروط المبيّنة في القرآن الكريم وسنّة النبي(ص). فالحكم الإسلامي حكم قانوني والقانون الوحيد الذي يلزم إجراؤه هو القانون الإلهي[2].

وفي قسم آخر من الكتاب، ضمّن الإمام طرحه لهذا السؤال باقول:

---

(1) راجع: «الإمام الخميني»: «ولاية الفقيه»، مقدمة الناشر، ص5 ـ 7. مؤسسة تنظيم ونشر آثار «الإمام الخميني» 1373هـ. ش. (1994م).

(2) «الإمام الخميني»: «ولاية الفقيه»، ص32 ـ 35.

«والآن حيث لم يتعيّن شخص خاص من قبل الله تعالى ليتصدّى في الغيبة الكبرى فما هو التّكليف؟» وبخلاف من يعتقد أن «الولاية» تعني «المحجورية» و«القيمومية» يطرح فكرته عن ولاية الفقيه فيقول:

«الولاية، تعني الحكومة وإدارة البلاد وتنفيذ قوانين «الشَّرع المقدَّس». وهذه الولاية جُعلت للفقيه وتُعدُّ من الأمور العقلائية التي ليس لها واقع ما عدا الجعل».

فيوضح رؤيته له بالقول:

«أن هذا التوهم بأن نطاق صلاحية حكم الرسول(ص) يكون أوسع من نطاق صلاحية الإمام علي (ع) أو أن نطاق صلاحية الإمام علي أوسع من نطاق صلاحية الفقيه، أمر باطل وليس له نصيب من الصحة»[1].

وهذا الكلام هو ذات الولاية المطلقة التي أشار إليها في سنة 1987م، وكانت تلازم فكره السياسي منذ البداية، ولم يحصل تغيير وتطوُّر حولها. والولاية هذه لها الصلاحية المُطلقة في إدارة البلاد، التقيَّد بأحكام الشرع. إضافةً إلى ذلك فإن الفقهاء ليسوا أولياء مُطلقين بمعنى أن يكون لهم الولاية المُطلقة على الفقهاء الآخرين المعاصرين لهم، ويستطيعون عزل أو تنصيب فقيه[2]. وفي صدد بيان المبنى الفقهي لولاية الفقيه وكونها تعيينية يقول الإمام:

«إذا كان فقيه يستطيع أن ينشئ حكماً إسلامياً فيجب عليه ذلك وجوباً عينياً وإلاّ فيتحول إلى الوجوب الكفائي ، وفيما إذا لم يمكن ذلك فإن الولاية لا تسقط، لأن الفقهاء تم تعيينهم من قبل الله تعالى»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص39 ـ 42.

(2) المصدر نفسه، ص42.

(3) المصدر نفسه، وذات الصفحة.

ومن المفيد التذكير بأن هذه الرؤية ورد مثيل لها في «كتاب البيع»، ونكتفي بالإشارة إليها على سبيل الاستنتاج من أدلة ولاية الفقيه، حيث يقول:

«متحصّل مما مّر، ثبوت الولاية للفقهاء من قبيل المعصومين(ع) في جميع ما ثبت لهم الولاية منه، من جهة كونهم سلطاناً على هذه الأمة»[1].

وهو في هذا الكلام يشير إلى مبنى التعيين كأساس لمشروعية ولاية الفقيه، كما يُبيّن نطاق صلاحيتها ويقول إنها مطلقة، وأن للفقيه صلاحيات الحكومة للمعصوم، إلاّ ما ورد استثناؤه بالخصوص.

البحث الثالث: الفكر السياسي للإمام في عامَي 1978 ــ 1979م:

لا ريب في أن قائد الثورة الإسلاميّة واجه على مدى ثلاث عشر سنة من إقامته في النجف، ضغوطاً من قبل النظام في بغداد، حتى أُرغم على ترك الأراضي العراقية، وبعد معاناة كبيرة بيد أنَّ إقامته اختار التوجُّه إلى باريس. المؤقتة في فرنسا كانت من العوامل المُؤثّرة في ازدهار الثّورة الإسلامية، حيث أن الملايين من المسلمين الإيرانيين كانوا يُنصتون إلى توجيهات قائدهم الفذ وخطبه وبياناته من مقرِّهِ «نوفل لوشاتو»، وكانوا يستفيدون منها في كفاحهم ضد النظام الملكي وسعيهم إلى إقامة الحكم الإسلامي بدلاً منه. ومن المؤكد أن المقابلات والبيانات والخطب التي كان يُوجهها لعبت الدَّور الأمثل في النهضة الدينية للشعب الإيراني.

إنطلاقاً من هذه الأجواء، لا بدَّ من تحليل فكر الإمام السياسي مع باريس ومن ثم في طهران في بداية انتصار الثورة الإسلاميّة بشكل واقعي

(1) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، ج2، ص467.

وشامل مع مراعاة الأبعاد المختلفة لفكره ورؤيته، منعاً للإنزلاق في التحليل والتعصّب، وبعيداً عن أجواء إصدار الأحكام اللامسؤولة والمتسّرعةوحتى لا يُنسب إليه أمرٌ لا يتّفق مع فكره بشكل من الأشكال.

في الواقع، إن فكر الإمام في تلك الحقبة، لم يكن جهداً علمياً لمفكر اختار الاعتزال في مكتبه وطرح فكره في مناظرة وسجال علمي بحت، بل هو فكر صدر من قائد سياسي كبير وسائس قدير في المواجهة، مع نظام البهلوي الفاسد وأميركا وإسرائيل. وهذا الكفاح اصطفَّ في مقابله الألوف من الأعداء في الداخل والخارج، منهم من أظهر العداء ومنهم من أضمره، وكان على الإمام أن يواجه هذه المشاكل بحنكة، ويستمر في طريقه للوصول إلى الغاية التي ينشدها. ومن المؤكد أن الأعداء الداخليين والخارجيين من جهة، ومناوئي الإمام في الأجنحة والأحزاب السِّياسيَّة المختلفة من جهة أخرى، كانوا يُشكِّلون قطاعاً واسعاً، وكان ينبغي أن يقود سفينة الثورة مع الحفاظ على وحدة الأمة وسط إعصار شديد، ويوصلها إلى الساحل.

بالالتفات إلى كل هذه الأبعاد، لابد من أن توضع تصريحات الإمام بعضها إلى جانب البعض الآخر، ويُصار إلى الحكم عليها من خلال نظرة جامعة. ولكن لو استند شخص إلى كلمات متشابهة في مقابلة مع صحافي أوروبي أو مع وكالة الأنباء الأميركية مثلاً ونسب من خلالها نظريَّة إليه، فيصدق عليه قوله تعالى: «في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله».

في ضوء هذا التَّوضيح، سوف نُحلّل فكر الإمام السياسي في باريس وبدايات عودته إلى طهران من خلال التركيز على الغرض والتمهيد الهام السابق، وهذا الفكر يتجلّى بالآراء المهمة التي ترتبط بماهية وجوهر الحكم والجمهورية الإسلاميّة برابط وثيق، وهذه الآراء هي:

1 ـ تعريف وانطباع الإمام عن الجمهورية الإسلامية.

2 ـ دوره ودور العلماء الكبار في الجمهورية الإسلامية.

3 ـ تفسير شعار «استقلال، حرية، جمهورية إسلامية».

4 ـ حقوق الإنسان، والديمقراطية والحكم الإسلامي.

5 ـ صوات الشعب ودوره في نظام الجمهورية الإسلامية.

بدايةً، يجدر القول أن رؤى الإمام حول المحاور الآنفة الذكر جعل البعض يدّعي أنه تغيّر جرّاء هجرته إلى أوروبا، وأنه عَدَل عن نظريته السابقة في النجف حول (ولاية الفقيه)، وتبنى خلال إقامته في باريس[1] نظريَّة جديدة باسم الجمهورية الإسلاميّة، أو اختار نظريَّة إشراف الفقيه في الأمور، وهي تختلف بدرجة كبيرة مع نظرّيته السابقة. التي لم يكن يدلي من خلالها برأيه حول صلة الإسلام بأصوات النَّاس (الشعب) بينما في النظريَّة الجديدة يؤّكد على الشعب ويعتبر أصوات النَّاس معياراً.

وفي ما يلي جملة من الكلمات للإمام التي توحي بأنه أدار الظهر لنظريته السابقة ودخل ميداناً جديداً: :

1 ـ **معنى الجمهورية الإسلامية:** «أما الجمهورية فمعناها ذلك المعنى المقصود من الجمهورية في كل الجمهوريات السائدة، غير أن هذه الجمهورية تعتمد على دستور وهو الشرع الإسلامي. والسبب في أننا نقول الجمهورية الإسلاميّة هو أن شروط المرشح والأحكام التي تسود في إيران تعتمد على الإسلام، إلاّ أن الاختيار للشعب، وشكل الجمهورية هو ذاته السائد في أيَّ مكان[2].

---

(1) راجع: «محسن كديور»: «بثروهشنامة متين»، العدد الأول، السنة الأولى، شتاء 1998م. ص12 ـ 15، 37 ـ 40، 73 ـ 75.

(2) صحيفة «النور»، ج2، ص351.

2 ـ **دور الشعب**: «للشعب تحديد مصيره»، «إنني سوف اقترح الجمهورية على الشعب»[1].

3 ـ **حقوق الإنسان**: «هذا الشعب يطالب بالحقوق الأساسية للإنسان، ومن الحقوق الأساسية للإنسان أن يعيش حراً»[2].

4 ـ **دور الإمام والعلماء**: «إني لا أريد أن أتقلّد زمام الحكم، إلاّ أنني أقود الشعب نحو اختيار الحكم وأعلن الشروط للشعب»، «إنني وباقي العلماء لا نريد أن نشغل موقعاً في الحكم، دور العلماء هو الإرشاد»[3].

5 ـ **الديمقراطية**: «نظام الحكم في إيران هو الجمهورية الإسلاميّة التي تحافظ على الاستقلال والديمقراطية، وسوف يُعلن عنها وفقاً لقوانين الإسلام، وسوف نضع هذا المشروع وفق آراء الشعب ونرجع إلى أصواتهم»[4].

6 ـ **الاستقلال والحرية**: «الاستقلال والحرِّية أمران من الحقوق الأساسية للإنسان»، «هؤلاء (الشعب الإيراني) متمدنون حينما يطالبون بالحرِّية والاستقلال، وهؤلاء هم الذين سُلبت منهم الحرِّية والاستقلال»[5].

7 ـ **آراء الشعب**: «إذا كان للمجلس التأسيسي اعتبار فذلك لأن أعضاءه ممثلون للشعب، وما الخطأ [. . .] إذا كان أفراد الشعب ليس لهم الحقُّ بأن يدلوا بأصواتهم ولكن المندوب عنهم يستطيع

---

(1) المصدر نفسه، ص62، 310، 313، 363، 372، 392، 408.
(2) المصدر نفسه، ص7.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص1333 و140 وج2، ص165، 315، 477.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص160، 219، 230.
(5) المصدر نفسه، ص414.

أن يبدي رأيه؟ الرأي رأيكم، والميزان هو رأي الشعب. المواطنون تارة يدلون بأصواتهم وأخرى يختارون مندوبين ليعطوا رأيهم بدلاً عنهم، وهؤلاء لهم المرتبة الثانية من الاعتبار. والمرتبة الأولى، حقُّ الشعب. أنتم تدفعون الضريبة بدمائكم، والقانونيون يقرِّرون ماذا عليكم أن تفعلوا؟!»[1].

1 ـ تحليل الفكر السياسي للإمام في عامَي 1978 ـ 1979م

بالعودة إلى تصريحات «الإمام الخميني» في عامَي 1978 ـ 1979م. يتضح لنا أن مبدأ الرُّجوع إلى آراء الشعب والمشاركة في تعيين المستقبل السياسي والقضايا الكبرى، كانا يشكّلان جزءاً أساسياً ومهماً من فكره. ونتيجة هذه التصريحات المُؤيّدة للديمقراطية وذات النزعة الجماهيرية، اعتقد البعض أن الإمام خلال إقامته في باريس اختلف عما كان عليه في النجف، وأنه اختار من العاصمة الفرنسيَّة، وفي أوائل انتصار الثورة الإسلاميّة نظريَّة الجمهورية الإسلاميّة، والدور المشرف للفقيه، وهذا ما يتنافى مع فكره حول ولاية الفقيه تنافياً واضحاً»[2].

في إطار مناقشتنا لهذا الاستنتاج الأخير، سنفترض جدلاً أن ثمة تغيَّراً في فكر الإمام، لكن التّعارض الأول الذي يبرز هو أن هذا النوع من التصريحات لا يشتمل على جميع مواقفه في سنة 1978 ـ 1979م. وبشكل عام فإن تصريحاته في تلك الحقبة لا تنبع من أسلوب وسياق واحد. ولابد من الاعتراف بأن الاعتناء بآراء ودور الشعب في الساحة السِّياسيَّة يُشكّل الحجر الأساس في فكره، إلاّ أن هذا لا يعني أنه قد أدار ظهراً لأفكاره العلمية التي برزت في النجف وقم. ومن قراءتنا لتصريحاته في صحيفة «النور» ندرك أنه لا يزال متمسّكاً بفكره في النجف، بأساسه

(1) المصدر نفسه، ج4، ص433.
(2) «محسن كديور»: «حكومت ولايتي»، ص142.

وبنيانه ومنهجيته، إلا أنه نما وازدهر. ونشير هنا إلى جملة من هذه التصريحات:

1 ـ **تحديد وظائف الحكم بواسطة الرسول(ص)**: «يوم عيد الغدير ذلك اليوم الذي حدّد فيه الرسول الأكرم(ص) وظيفة الحكم، وعيّن بذلك نموذج الحكم الإسلامي إلى الأبد، ومثال الحكم الإسلامي هو تلك الشخصية المهذبة من جميع الأبعاد (مثل الإمام علي(ع)). . . واليوم حيث قام الشعب في إيران. . . يريدون أن يكون حكمهم حكماً إسلامياً، وهذه هي استجابة لكلام رسول الله(ص)، ولا بد لنا من أن نقتبس الصفات التي حددها النبي الأكرم(ص)، تلك الصفات العامَّة المعتبرة، من نهج الإمام علي(ع) في الحكم»[1].

وهذا الكلام، يكشف عن أن قضية الغدير لم تكن واقعة تاريخية في الماضي، بل حقيقة على مر التاريخ، حيث أراد النبي(ص) بذلك أن يحدّد وظيفة الحكم والولاية:

2 ـ **إقالة الحاكم**: يجيب الإمام عن السؤال الذي وجّهه إليه صحافي إيطالي حول اللامركزية وعدم إقرار علاقة السلطة والرعية في الحكم الإسلامي، قائلاً: «لقد وضع الإسلام حول علاقة الدولة، والحاكم والشعب ضوابط وحدوداً. . . ولكل فرد من أفراد الشعب الحقُّ في استجواب حاكم المسلمين أمام الآخرين، وأن يُوجّه إليه النقد، وعلى الحاكم أن يقنعه عند الإجابة، وفي غير تلك الصورة، وإن لم يعمل الحاكم بوظائفه الإسلاميّة، فيُعَزل عن الحكم تلقائياً»[2].

---

(1) صحيفة «النور»: ج2، ص405.
(2) المصدر نفسه: ج2، ص405.

ومن خلال التّأكيد على إقالة الحاكم، يرسم الإمام أساس المشروعية في الحكم الشرعي، حيث أن المشرّع الذي نصبّه يعزله، في حين أن المشروعية لو كانت تأتي من خلال الشعب، لكان ينبغي أن يأتي عزله أيضاً من قبلهم.

3 ـ **إنشاء مجلس الثورة الإسلامية:** في تاريخ 11/ 1/ 1978م، أبلغ الإمام الشعب الإيراني من باريس، بإنشاء مجلس الثورة الإسلامية. وبهذه المناسبة أصدر بياناً يُوضح فيه الأساس الفقهي والقانوني لهذا المجلس، قائلاً: «انطلاقاً من الحقّ الشرعي، واستناداً إلى ثقة الأغلبيّة المُطلقة للشعب الإيراني التي أبدوها تجاهي، وبهدف تحقيق الغايات الإسلاميّة للشعب، لقد تم إنشاء مجلس باسم «مجلس الثورة الإسلامية»... وسيباشر عمله»[1].

ومن الواضح أن الحقّ الشرعي الوارد في هذا البيان، يستند إلى المبنى الفقهي الذي اعتمده الإمام في ولاية الفقيه في النجف وقم.

4 ـ **إنشاء الحكومة المؤقتة:** في 3/ 2/ 1978م أصدر الإمام حكماً بتعيين «مهدي بازركان» رئيساً بما يلي:

«سعادة السيّد المهندس مهدي بازركان، نتيجة اقتراح مجلس الثورة، واستناداً إلى الحقّ الشرعي والقانوني المنبعث من آراء الأغلبيّة المُطلقة للشعب الإيراني... ومن دون الالتفات إلى صلتكم الحزبية وعلاقتكم بالجهة الخاصة، أُكلفً سعادتكم بتأليف الحكومة المؤقتة»[2].

(1) المصدر نفسه: ص105.
(2) المصدر نفسه: ص228.

والجدير ذكره أنه بعد تنصيب رئاسة الوزراء، سعى مرات عدة إلى دعم موقف الحكومة المُؤقتة، وحول الموقع الشرعي لهذه الحكومة وأهميتها يقول: «إنني عينّته حاكماً، وإنني شخص أملك موقعاً من خلال الولاية الشرعية، بحيث أجعله حاكماً... المعارضة مع هذه الحكومة هي بمثابة المعارضة مع الشرع، وتُعَدُّ خروجاً عليه»[1].

ويتّضح من الكلام الآنف الذكر أنّ الإمام يتحدَّث عن ولايته الشرعية، ويرى نفسه كفقيه جامع للشرائط، صاحب الولاية، ويعتبر هذا الأمر أساساً لمشروعية مجلس الثورة والحكومة المُؤقتة.

(1) المصدر نفسه: ج3، ص227 و225.

في اللوحة المشهدية للعصر السياسي

د. سمير سليمان(*)

لمّا اقتحم «الإمام الخميني» سكونية زمانه، واستعرض لوحته المشهديَّة إبّان الحرب الباردة، رأى مشروعاً حضارياً مادّياً يقود نظاماً عالميّاً قلقاً ومضطرباً بثنائية قطبية، وأرجحية أميركية، ويُهيمن على العالم اقتصادياً وسياسياً وثقافياً من غير ممانعة تُذكر، فيؤمّن لعشرين بالمئة من مُرفَّهي الأرض السيطرة على من تبقى منهم، والتمتُّع بعائد جُهدهم وثروات أرضهم. . ويمكن لنسبة هؤلاء المستَلَبين المسلوبين أن تتزايد مع تراجع في نسبة أولئك، لتزداد الهُوّة بين الجهتين اتساعاً. مما يعني أن «نمط التنمية المُرفَّهة لنخبة البشر يدفع نفقاتها النَّاس المُزدادون فقراً وبؤساً. وهذا اللاتوازن يبدو مُرشحاً للتفاقم باستمرار» بتعبير «روجيه غارودي»(1).

وبالمقابل، رأى الإمام مشروعاً حضارياً إلهياً نقدياً وتغييرياً نذَرَ له وجوده كُلَّه، لا يني ينكفئ، ويتقوقع حتى بَهُتت أو اضمحلت ألوانه وحضوره في مشهد النظام الدولي، فيكاد لا يلاحظ ـ مع شدة الانكفاء

(*) أستاذ في الدراسات الحضاريّة في الجامعة اللبنانية.

(1) «غارودي، روجيه» ـ «الإسلام» ـ الترجمة العربية ـ ص/ 15. . وأنظر ما بعدها أيضاً.

والانزواء ـ وجوده أحد، والعالم الإسلامي والعربي من حوله، هائمٌ عنه، مغلوبٌ على أمره، ومنقسمٌ على نفسه بعدما تفتت إلى «دول/ أمم» مُستتَبعة سياسيّاً، واقتصاديّاً، وثقافيّاً، وعسكريّاً، ومُتناحرة على كل صعيد أين من مناصراتها المُعقدة والمُستدامة تهافتات دويلات ملوك طوائف الأندلس في القرون الوسطى! . .

ورغم كون هذا العالم الإسلامي مُشكّلاً لخُمس الإنسانية من الناحية السوسيولوجية(1)، فقد رآه الإمام إستراتيجياً وسياسياً، وهو ينوء بأعبائه وأزماته، وهزائمه، والتزاماته الحقيقية أو الزائفة، ونهب خيراته سرّاً وعلانية، وظاهراً وباطناً، وكثيرٌ من أهله تقتلهم المجاعات والآفات، إن لم تقتلهم الجاهليات والفِتن المُعشّشة بين ظهرانيهم. . وفوق ذلك كله استبُدلت فلسطين بدولة صهيونية توسعية ذات مشروع إستراتيجي تفكيكي، ما فتئت إرهاصات تمدده مشهودة في جميع الاتجاهات، إلى أن قضت ـ على ما يبدو لنا ـ حتى على حلم الحالمين بالاستعادة والتوحيد، أو بمعنى أدق: على حلم أكثرهم.

وعلى مرمى حجر من هذا العالم الإسلامي والعربي النازف، عالمٌ آخر كالمقتول، هو عالم المُستضعَفين المُستباح، المُذعن والمستكين غالباً. ولعلّه قد يُحسب في نفير العالم، لكنه لا يملك من عيره، وفيها، إلاّ واجب خدمتها وتغذيتها، حتى من فُتات ما يُترك له من قوته وقوت عياله، وما يسمح من حقوق ثانوية، له ولبلاده. . . أما كرامتهما الوطنية فَدَينٌ إلى أقرب الأجلين.

قبالة هذه المّحصّلات المُترتبة على هيمنة المشروع الحضاري المادي، وتداعياتها، وإفرازاتها المتوحشة، شهر الإمام العارف الربّاني علمه بالمشروع الإلهي، وتمرد به على نظام العلاقات السائد بين البشر

(1) «غارودي، روجيه» ـ «الإسلام» ـ ص. ص. / 15. وما بعدها أيضاً.

والدول، بهدف تغييره تبعاً للقانون الإلهيُّ المُؤسّس على القسط والحقُّ وانتزاع كل حرِّية مُسَتَلبة، وبهدف سياسة الحياة وإدارة الاجتماع بمعايير العقل، والعدل، والتكامل... حتى يكون للوجود قيمة، وللإنسان معنىً وجدوى.

فكان «الإمام الخميني» بالمشروع الحضاري الإلهي، داعية نقدٍ، وتغييرٍ، وإبداعٍ ثقافيّين شموليّين، يبدآن بالنفس، ومداهما البشرية قاطبة، منطلقاً من دائرة العالم الإسلامي ودائرة المُستَضعفين.. تماماً كما صيغة «الشمال» و«الجنوب» حالياً، وإن بمصطلحات مختلفة. وما يسمّيه «روجيه غارودي» اليوم «بيان الجنوب»، أو «بيان باندونغ»[1]، هو في حقيقته جبهة المستضعفَين التي بحّ صوت الإمام، وما انقطع عن النداء والدعوة إلى قيامها وتفعيلها.. على طريق تكريس نظرة جديدة للإنسان، وللحياة، وللعالم.

لم يكن الإمام ليفصل بين الصراع الحضاري بمفهومه الإسلامي، والصراع الدولي في وعيه للتاريخ وفي قراءته لخارطة الصراع الدولي، والعلاقات الدولية في العالم المعاصر. فالصراع، كما الاستقرار والمُسالمَة بين الدول، يستند إلى رؤية ومفهوم اعتقاديين وقيميين، ينبثقان من صلب المشروعين الحضاريين المتنازعين، كما ذكرنا في إشاراتنا السابقة، وبناءً على ثوابتهما ومعاييرهما الخاصة. وإذا كانت السياسة إدارة لشؤون الحياة الإجتماعية والجماعة والدولة، وحراسة لها في المشروع الحضاري المادي امتداداً من مدينة أثينا، فإنها في المشروع الحضاري الإسلامي «تربية وتغيير وتكامل»[2]. والفارق الكبير بين أن

---

(1) أنظر بحثه المقدم إلى «مؤتمر المشروع الحضاري للإمام الخميني» الذي عقد في دمشق، تموز/ يوليو 1997، والبحث بعنوان: «مؤامرة ضد الثورة الإسلامية».
(Conspiration contre la Révolution Islamique) لاسيما منه: ص. ص./ 8 ـ9.

(2) «شريعتي، علي» ـ «الأمة والإمامة» ـ الترجمة العربية ـ ص/ 38.

تكون هادياً ومربياً، وبين أن تكون إداريّاً وحارساً[1]. ففي المدلول الأول رسالية تبدأ من «تحت» ـ العالم السفلي ـ بينما في المدلول الثاني سلطة واقتياد وسيطرة تبدأ من «فوق» ـ الخاص الفوقي.

ولا شكّ في أنه خارج دلالات الرسالة الإلهية، لا يستقيم المشروع الحضاري الإسلامي، ولا منطقه في سياسات الصراع الحضاري. والرسالية بهذا المعنى لا تعترف بالموانع بين البشر، ولا بالحدود الدولية والفروقات بين الألوان والأجناس والألسُن، ولا بالمطامع وطغيان «المصالح الحيوية» وهيمنتها على الآخر؛ وهي ليست قراراً نُخبوياً سياسياً يُفرض من علٍ نزولاً باتجاه القاعدة. إنها انتشار في الأمة، وبين النَّاس كافة وفي جميع الاتجاهات، تدرج وتسيل في عروقهم وعقولهم وأنفسهم وأفعالهم، كما الدماء في الجسد الحي. والرسالية عندما تخوض صراعاً، فإنها تخوضه بمضمونها وأدواتها ووسائلها... على طريقتها وبمنهجها الإيماني وسياستها الأخلاقية، أو أخلاقها السياسية.

لقد جاء الإسلام، وفقاً «للإمام الخميني»، بهدف «تنفيذ القوانين الإلهية حسب معيار القسط والعدل، والوقوف بوجه الظلم وسلطة الجور، وبسط العدالة الفردية والاجتماعية، ومنع الفساد والفحشاء وأنواع الانحرافات، ومن أجل الحرية... والاستقلال، والاكتفاء الذاتي، ومقارعة الاستعمار، والاستغلال والاستعباد، وتطبيق الحدود والقصاص وفق ميزان العدل والإنصاف... وهي قضايا لا تُبلى بمرور الزمن، وعلى مرِّ التاريخ والحياة الإجتماعية...»[2].

من أجل هذه القضايا الكبرى كان الحضاري صراعياً استنهاضياً.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «صحيفة الثورة الإسلامية» ـ ص/ 19.

فلم يأتِ الإسلام من أجل السيطرة على هذه الدولة أو تلك. وموضوع السيطرة غير مطروح أصلاً في الإسلام برأي الإمام[1]، «وقادته الأوائل كانوا أساتذة أخلاق يُهدون الناس، وأينما وطئت أقدامهم بنوا مسجداً. فالمسجد والتعبُّد لله هما الموضوع الأساسي»[2].

استدلالاً بهذا المفهوم، يكون اتّهام الإسلام بالدموية على طريقة «هانتغتون» إسقاطيّاً، بل هو قلب للحقائق أو تحريف لها. فحتى خوض القتال لا ينبغي له أن يخرج عن ضوابط الشريعة، ولا يحق للعسكر المسلم أن يستبيح الحرث والنسل والطبيعة أو أن يستحلّ حرمة بهدف تحقيق النصر على العدو. وقد تثبّت العالم من أن الجيش الإيراني خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية، وفي أوج احتدامها، لم يرتكب جريمة حرب واحدة تذكر... بينما لا يزال العالم يذكر فتك القوات الأميركية، إبان حرب الكويت، بالشعب العراقي، مستخدمةً أحدث أنواع أسلحة التدمير والإبادة. كما أنه يشهد إلى اليوم ما يتعرَّض له ذلك الشعب من صنوف الترويع والتنكيل.

وفي ضوء هذه الوقائع، يتضح أن تجربة المشروع الحضاري المادي في إبادة شعوب ومدنيات «الإنكا» و«المايا» و«الأزتيك» والهنود الحمر الآخرين، قد تجدّدت وباتت احترافاً متقناً[3]، وهي تتكرر متنقلة من أرض إلى أرض على امتداد العالم. وما مجازر الصهاينة في فلسطين ولبنان سوى رفع لمنسوب الدماء في مجرى ذلك المشروع الذي يسعى إلى جرف كل العوائق من طريقه حتى ينتهي التاريخ فعلاً، وفاقاً لما يتمناه «فوكوياما»...

---

(1) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «مختارات...» ـ ج/2 ـ ص 87.

(2) المصدر نفسه.

(3) Pauwels/Bergier «Le Matin des magiciansö» P.P. 235 - 237.

بهذا المضمون الاستحواذي المُعسكَر تخوض الدول والمؤسسات السِّياسيَّة التي تعتنق المشروع الحضاري المادي، الصراع الدولي في التاريخ الحديث، تماماً ـ وبذات الأدوات ـ التي اعتمدتها على مدى التاريخ.

وما النظام المُعولَم الجديد المُزمع بسطُه إلاّ انبثاق من ذلك المضمون واستنساخ منقّح له. وقد بلغ الاستكبار بأهله ونخبه حدّ القناعة بلزوم أحاديته المستندة إلى تفوق مشروعه الحضاري على أيِّ مشروع حضاري آخر[1] في المرحلة الحالية.

غير أنه إذا كانت «لعبة الأمم» قائمة على المصالح السِّياسيَّة والاقتصادية، وتلك حقيقة شاخصة، فإن المشروع الحضاري الإلهيَّ لا يتعامل بها، ولا ينخرط فيها، إلاّ في ضوء أهدافه ومضمونه ووسائله، فلا ضير عنده في صون واحترام مصالح الشعوب والأمم والدول ما دامت قائمة على المنافع المتبادلة والمتكافئة والعادلة، أما عندما تخرج عن نطاق هذه القيم والمبادئ، وتتحول إلى نهب واستتباع وظلم واستغلال، وعندما تتخذ العلاقة بعداً واحداً، أو وجهة أحادية لمصلحة طرف على حساب طرف آخر، أو أطراف أخرى، فتصبح مدانةً ومرفوضة من قبل المشروع الحضاري الإلهيِّ وحُماته، ومن قبل مُعتنقي قِيَمه والساعين إلى تحقيقها. وبذلك يُمسك الفكري/ الحضاري/ القيمي.. بالسياسي والاقتصادي ويُحركهما ويُطوّعهما، كما يفعل في كل الشؤون[2]، وكما يضبط كل المصالح. وإذا تعرّت المصالح الدولية

---

(1) «الإيراهيمي، أحمد طالب» ـ «الثقافة بين الأقصائية والكرامة» ـ جريدة «السفير» ـ بيروت ـ تاريخ 21/ 6/ 1997.

(2) «بن نبي، مالك» ـ «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» ـ الترجمة العربية ـ ص/ 62.
«الخميني، الإمام روح الله» ـ «الإستقلال الثقافي» ـ الترجمة العربية ـ ص.ص./ 11 و15 و38.
و. «غالا، أنطونيو» - مقدمة روايته: «المخطوط القرمزي» ـ الترجمة العربية ـ ص/ 8.

من المبادئ الأخلاقية، فإنها تكون قد أطلقت العنان لشُرعة ابتلاع الآخر واستباحة حقوقه وحريته، وهيّأت الأسباب لكل أنواع الفتن والنزاعات والحروب المدمرة.

ومن المهم القول أن «الإمام الخميني» لخَّص معادلة العلاقات بين البشر والدول بالشعار القرآني ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[1](*)، بحيث تحسب المبادلات والمعاملات بأعدل الموازين والمعايير، وقد لا يجد الباحث في تاريخ الرجال في الأزمنة المتأخرة، مُصلحاً أو ثائراً تملكته فكرة مقاومة الظلم والاستبداد، فاحتضن قضيّة مركزية من قضايا المشروع الحضاري الإلهي، وجعلها في طليعة أولوياته وهدفاً أساسياً من أهداف ثورته وخطته الإستنهاضية، وهو المتماهي في الانتفاضة الحسينية التي أبطلت أيَّ معنى لحياة الإنسان الساكت على الظلم والظالمين، وهو الفقيه بخطاب القرآن الذي ترددت في تضاعيف آياته لفظة الظلم ومشتقّاتها أكثر من ثلاث مئة وست عشرة مرة، عدا الآيات التي تضمنت أشباهاً ونظائر للظلم، وهي غزيرة أيضاً.

وإذا كانت العلاقات الدولية، شرطاً موضوعياً من شروط تكامل المجتمعات وتقدمها وضرورة من ضروراتها، فإن الإمام لا يراها إلاّ حضوراً فاعلاً لحملة المشروع الحضاري الإلهيُّ في هذا الصراع، لا من موقع التدافع والتنازع على المصالح والمنافع المادية، فردية كانت أم ثنائية أم بينية، بل من موقع التبادل والتكامل القائمين على العدل والقسط والمساواة، ومنع الظلم عن الشعوب والمجتمعات، سواء جاء من داخل أم من خارج. فكل تبعية أو استتباع[2]، وكل انتهاك لحق أو لحرية،

---

(1) سورة البقرة، الآية: 279.

(*) أنظر: «الخميني، الإمام روح الله» ـ «الإستقامة والثبات..» الترجمة العربية ـ ص/ 316.

(2) «الخميني، الإمام روح الله»، «صحيفة الثورة الإسلامية» ـ (م.س.) ـ ص/ 44.

وكل هيمنة أو فرض إرادة وشروط، وكل علاقة قائمة على الإملاء بالقوة، أو التهديد بها، أو الخوف منها، وكل تسلّط من أيِّ نوع أو تدخل في شؤون دولة... هي أهداف مُعلنة لرفع وتيرة الصراع ولممارسة فعل المقاومة، لأنها هي ذاتها المسؤولة عن أيِّ اضطراب، أو عدم استقرار في العلاقات الدولية. لذلك رفض الإمام تطبيع علاقة إيران بأي دولة أو مؤسسة دولية تُمارس الظلم، أو تسعى إلى تمرير مصلحة على حساب حقٍّ مستضعَف أو مُنتَهَب، حتى ولو كان لإيران مصلحة عندها. وهذا نهجٌ جديد ومتفرد في بناء العلاقات بين الدول كان يدرك حجم كلفته ومردوده المباشرين على بلاده، ومع ذلك فقد ارتضاه، مع شعبه، دفاعاً عن صدقية المبادئ والقيم التي تضمنها المشروع الحضاري الإلهي، وخدمة للأهداف التي رمى إليها.

كان «الإمام الخميني» على قناعة راسخة بأن إقامة بلد غير مستقل وغير حر لأية علاقة بدولة أو دول أخرى، لن تكون سليمة أو مستقرة لأنها ليست مبنيّة على التكافؤ والندّية[1]. وهو فضَّل أن تعيش إيران فقيرة مع الحرِّية والاستقلال، على أن تكون غنية مع التبعية والعبودية للشرق أو للغرب[2]. ورأى أن العلاقة الحسنة بين الدول مرهونة بإرادة طرفي العلاقة أو أطرافها، أما العلاقة المُؤسسة على الإكراه المادي أو المعنوي فهي استلاب وقهر لأنّها تصبُّ في مصلحة الأقوى[3]. وكل معادلة علائقية قائمة على غير الاحترام المُتبادل وحقوق الآخرين، أو على مساومة الطُّغاة والجبارين، هي معادلة مُختلة تحمل في طيّاتها نواة

---

(1) «الخميني، الإمام روح الله»، «دروس في الجهاد» ـ الترجمة العربية ـ ص/ 325، «ومختارات...» ـ ج/ 4 ـ ص/ 79. أنظر أيضاً رسالة الإمام إلى «غورباتشوف»، في: «في ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر». ـ ص80.

(2) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «الإستقامة والثبات...» ص / 339.

(3) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «مختارات» ـ ج/ 1 ـ ص/ 103.

تفجرها وانهيارها[1]. وها نحن نرى كيف أن معاهدات ثنائية أو دولية كثيرة قد تعرّضت للخرق لأنها وقعت بالأصل نتيجة خلل في ميزان القوى بين أطرافها، أو لتعسُّف مفروض في تركيب الحقوق والواجبات التي أدرجت فيها، أو لتغير الظروف التي أملتها.. حتى صار خرق المعاهدات عُرفاً دولياً في عصر كَثُر فيه السيّافون وفارضو الخوّة على الشعوب المستضعفة، وراحوا يتجمعون في تكتُّلات و«كارتلات» اقتصادية وسياسيَّة ضخمة الإمكانيات للإطباق عليها، بعدما نجحوا في تفتيتها وتعميق التناقضات فيما بينها وتدخَّلوا في شؤونها الداخلية ما دامت مَهيضة الجناح، منخورة الثقوب والكِوَى.

وبديهيٌّ أن التدخُّل في الشؤون الداخلية، أو استدعاء هذا التدخُّل، لدول ما كان يُسمى بالعالم الثالث إبّان الحرب الباردة، شكّل بداية تسلُّل القوى الاستعمارية والإمبريالية إلى نسيج مجتمعات وبُنى ثقافات تلك الدول واقتصادها. وقد أدرك «الإمام الخميني» أخطار هذا التدخل منذ بداية انتفاضته على النظام «الشاهنشاهي» عام 1963، فجعل من قانون الامتيازات الأجنبية أو ما سُمّي بقانون «الحصانة» (Capitulation) الذي فرضه «محمد رضا بهلوي»، واستحصل من مجلس نوابه تصديقاً عليه آنذاك، قضية تعبوية واستنهاضية كبرى للشعب الإيراني[2]. وعندما رفع الإمام شعاره الاستقلالي الكبير: «لا شرقية، ولا غربية»، فإنما كان يعني «عدم السماح لأحد بالتدخل في شؤون إيران الداخلية»[3]. وحفظاً

---

(1) أنظر: «الخميني، الإمام روح الله» ـ «الإستقامة والثبات..» ص 339، و«مختارات...» ج/ 1 ـ ص/ 103.
و«صحيفة الثورة الإسلامية» ص/ 44.
و «ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر» ص/ 80.
و «الحكومة الإسلامية» ـ الترجمة العربية ـ ص/ 110.

(2) أنظر «الخميني، الإمام روح الله»: «دروس في الجهاد ـ ص98.

(3) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «مختارات..» ج/ 1 ـ ص. ص./ 104 ـ 105.

لهويتها وثقافتها وثرواتها، وقد اعتبر ذلك بمثابة «فريضة حتمية»[1].

ولكي تكتمل هذه المعادلة بالعدل والتوازن، وحرصاً على إقامة أفضل الروابط والصلات مع الدول الأخرى، التزم الإمام بمبدأٍ طالما أعلنه وكرّره في خطابه السياسي وهو: «يجب أن تكون علاقاتنا صحيحة وسليمة مع جميع الدول من دون تدخل أحد في شؤوننا، أو تدخلنا نحن في شؤون دولة أخرى»[2]. أما موقفه الذي لا هوادة فيه من الحُكّام الدكتاتوريين ظالمي شعوبهم في العالم الإسلامي وفي شتّى بقاع الدنيا[3]، فاعتبره مشكلة تخصُّ هذه الشعوب التي ينبغي لها أن تتصدى لحلها وتضطلع بمسؤوليتها على هذا الصعيد[4]، لتحظى بعدئذٍ بدعم وحماية أحرار العالم.

ومن المفيد التذكير بأن شعار «تصدير الثورة» الذي طرحه الإمام منذ فجر الثورة الإسلاميّة، قد أثار زوبعة من الاعتراضات في بعض دول الجوار الإيراني، كما أثار في العالم الغربي توجُّساً من احتمال تكرار تجربة الثورة الإيرانية في بلدان عربية وإسلامية أخرى، واتهمت الحكومة الفتية في طهران يومها بالسعي إلى إسقاط بعض الأنظمة بالقوة استجابة أو تنفيذاً لدعوة الإمام. إلاّ أنه ـ أيَّ الإمام ـ لم يُلقِ سمعاً لتلك الاعتراضات الباطلة، وهو الذي كان يردد على الملأ دائماً: «التصدير لا يكون بالحرب، ولا بالقوة. بل بإنماء الحقائق الإسلاميّة والأخلاق الإسلاميّة الإنسانية.. بواسطة الدعوة...»[5]. فالأصل عنده أن تستعيد الأمة مشروعها الحضاري من طيِّ النسيان والهجر، وتُعيد ثقتها به، وتسعى إلى تحقيقه، وأن لا تمنع من الدعوة إليه بالحسنى والموعظة

---

(1) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «صحيفة الثورة الإسلامية» ـ (م.س) ـ ص 28.
(2) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «مختارات..» ج/ 1 ـ ص 105.
(3) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «صحيفة الثورة الإسلامية». ص.ص/ 13 ـ 14.
(4) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «الحكومة الإسلامية» ص/ 34.
(5) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «الإستقامة والثبات...» ص/ 8.

الحسنة والحوار، أسوة بأي دعوة اعتقادية أو أيديولوجية غيرها[1].

وقد أثبتت حركة المتغيِّرات والتحوُّلات في شتَّى بلدان العالم الإسلامي فيما بعد، أن حدس الإمام كان في موقعه الصحيح، إذ كسر المشروع الحضاري الإسلامي قيود الجمود والسكونية ناطقاً بتجارب عدة ولغات مختلفة.. بالرغم من شائبة هنا، واضطراب هناك، وتعجل أو ضلالة هنالك.. وكلها بفعل تشققات القمقم الذي حُبس فيه الإسلام قروناً طويلة، فبرزت النتوءات وانفجرت بعض النوافر.. وذلك من طبيعة الأمور، فاستعادت الانطلاق في مسيرة الشعوب، غالباً ما ترافقها مخاضات عسيرة وارتباكات قبل أن تعود فتستوي على «الجودي».

وغنيٌّ عن القول أن مفاعيل وأهداف «التصدير» قد تحقّقت في كثير من جوانبها دونما حاجة إلى استخدام القوة، والحضور العالمي للإسلام بهذه القوَّة المشهودة اليوم خير شاهد، وأصدق الأدلة. فمتى كانت له، وعلى قرابة قرنين من الزمان، كل هذه الصدارة في واجهة الاهتمامات الدولية؟... وجل هذا الشأن كان بفعل ثورة الإمام بالمشروع الإلهي..

ولعلّ من مكرور الحقائق القول: إن «السيد الخميني» قد غيّر التاريخ، بالتحول الإستراتيجي الذي فرضه عليه، حتى بات معه مختلفاً عماً كان عليه قبله.

وأما المواقف الساخنة التي اتخذها الإمام من «قوى الاستكبار العالمي»، وعلى رأسها قطبا الصراع الرئيسان: أميركا (الشيطان الأكبر) والاتحاد السوفييتي، إبّان الحرب الباردة، فقد كان شديد الحرص على التمييز فيها بين الحكومات والمؤسسات السِّياسيَّة التي تمارس الظلم أو تدافع عنه وعن الظالمين[2]، وبين شعوبها. وخطابه السياسي منذ بدايات

(1) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «الإستقامة والثبات..» ص/ 103.

(2) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «مختارات...» ج/ 1 ـ ص/ 182.

ثورته، حافل بالتأكيد على أن «لا عداء بيننا وبين الشعوب، ولا خلاف بيننا وبين الشعب الأميركي»[1]. فالشعوب ـ عنده ـ لا دخل لها في المظلومية التي ترزح تحتها الشعوب المُستَضعَفة، بل الحكومات هي التي تَزِر وازِرة الظلم والاستبداد في العالم[2]. وإذا أقلعت عن ممارسة ارتكاباتها وعدوانها، وارعوت، فلا مشكلة في «التفاهم معها». . . «يقول الإمام في هذا السياق: حتى «كارتر»[*]، إذا هبط من عرشه. . وجلس معنا على الأرض، وتفاهم مع أهل الأرض، فنحن لن نتفاهم معه»[3].

وإنه لمن البديهي، أن لا يكون هذا التفاهم «المُتمنّى» يَسيرَ التحقُّق، فقد قرنه «الإمام الخميني» بشرطين: الأول: سياسي قوامه تخليِّ الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة عن سياستها الاستبدادية، والاستغلالية تجاه البلدان المستضعفة[4]، والثاني: حقوقي قانوني يقضي بإلزامها دفع التعويضات اللازمة عن المظالم التي ارتكبتها[5]، وإلاّ «فنحن ـ كما يقول الإمام ـ لا نحتاج إلى هذا النوع من العلاقات أبداً»[6]. «ولن نقيم علاقات مع أميركا، إلاّ إذا تخلت عن ظلمها وتسلُّطها. . ونحن ثابتون على موقفنا حتى النهاية»[7]. «والعلاقات التي تكون على أساس الظلم والاعتداء، فإننا في غنى عنها»[8]، وسنصفّي

(1) المصدر نفسه ـ ص/ 225، وص / 182.
(2) المصدر نفسه ـ ص/ 181، وص/ 225.
(*) الرئيس الأميركي الذي تولى سدة رئاسة الولايات المتحدة أثناء قيام الثورة، وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران.
(3) «الخميني، الإمام روح الله» ـ «مختارات. . .» ج/ 1 ـ ص/ 225.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه
(6) المصدر نفسه ـ أنظر أيضاً: «صحيفة الثورة الإسلامية. . .» ص/ 324.
(7) «الخميني، الإمام روح الله» ـ في: «الإستقامة والثبات. . .»، ص/ 43.
(8) «الخميني، الإمام روح الله» ـ في: «مختارات. . .»، ـ ج1 ـ ص/ 225.

«حساباتنا مع الدول التي تحمي الظالم ولا فرق بينها»[1]، ما دامت لا تحترم الإنسان و«ترفض الانضواء في مسار الإنسانية، وتتنكَّر لحقوق الآخرين»[2].

ولا بدَّ من التأكيد على أنَّ الإمام، وهو يعلن هذه المواقف المبدئية الحاسمة، إنما يُكرّس فعل إيمانه بالإنسان وحقوقه، والتزامه التمسُّك بالدفاع عن قضايا الحرِّية والعدالة والتآخي والتكامل بين الشعوب، وينحاز إلى كل قضية حق، مُتجاوزاً كل اعتبارات المصالح الذاتية للدول والمؤسسات السِّياسيَّة الأممية ما لم تكن تلك الاعتبارات قائمة على المساواة والتوازن في العلاقات، والتصدِّي لكل أنماط الهيمنة والاعتداء، ومحاولات فرض النماذج الاقتصادية والثقافية والسِّياسيَّة، وإملاء الإيرادات والاستيلاء على الأرض بالغصب والقوة والوعيد والإرهاب. وهو ـ أيَّ الإمام ـ في ذلك يرفض الحياد النفاقي الذي يتعامى عن انتهاكات الجبّارين والفساد والإفساد في الأرض، ويُؤكّد انتماءه إلى الصراع الدولي، وخوضه فيه بالمبادئ والقيم التي اختزنها المشروع الحضاري الإلهي، وبمنهجه وآلياته في مقارعة كل حيف أو جور، بهدف تحقيق السلام العادل لكل المجموعات البشرية والشعوب، على قاعدة حفظ كرامة الإنسان وحريته ولوازمها كافة، وبما يتطابق تطابقاً كلياً والقوانين الدولية والشرعة العالمية لحقوق الإنسان.

فالثابت أنَّ مواقف الإمام وأفكاره، ولا تتناقض معها، ولا تساوم أو تهادن فيها، بل هي تتجاوزها بالمعنى الإيجابي للكلمة عندما قرنت

(1) المصدر نفسه ـ ص/ 182. أنظر أيضاً: «صحيفة الثورة الإسلامية. .» ص/ 325.

(2) «الخميني، الإمام روح الله» ـ في: «صحيفة الثورة الإسلامية. . .»، ص/ 44. وفي «الإستقامة والثبات. .» ص/ 261.

المبدأ بالتطبيق، وطابقت القول على الفعل، وإستنّت حقوقاً قبالتها واجبات ومسؤوليات استناداً إلى الشرائع الإلهية، وانطلقت من مفهوم توحيدي للإنسان ولعلاقات البشر أُساسه رفض التبعية للأهواء والطواغيت، وضمان التكامل والتوازن في إقامة وتنظيم الروابط بين الأمم والشعوب[1]. ولقد عبّر الدستور الإيراني الذي رعاه الإمام وصدّقه، بدقة عن تصوُّر المشروع الحضاري الإسلامي للعلاقات الدولية، عندما نصّ في مادته (152)، على الامتناع عن أيِّ نوع من أنواع التسلط والخضوع له، أو التبعية للقوى المتسلطة.. وعلى تبادل العلاقات السلمية مع الدول غير المحاربة. وقد نصت المادة (154)، على اعتبار سعادة الإنسان في المجتمع البشري هدفاً رئيسياً، واعتبار الاستقلال والحرية، وإقامة حكومة الحقِّ والعدل، حقاً لجميع النَّاس في أرجاء العالم كافة.. وعليه فإن الجمهورية الإسلاميّة تقوم بحماية النضال المشروع للمستضَعَفين ضد المستكِبرين في أية نقطة من العالم، وفي الوقت نفسه، لا تتدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى[2]. فكل مدماك تشيده في بنيانها، وتعلي فوقه عمرانها المادي أو البشري، هو في حقيقته عضد ودعم وحماية لقضية كل بريء، أو مظلوم، أو مُنتهَك، أو

---

(1) راجع: البيان الختامي لمؤتمر «حقوق الإنسان في الإسلام» الذي عقد في طهران (92 ـ 31 كانون الثاني، 1987) المنشور في كتاب البحوث المقدمة إلى المؤتمر، والصادر عن «معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي» ـ طهران 1987.
ـ أنظر في الكتاب نفسه أيضاً: «عطيه، جمال الدين» ـ «حقوق الإنسان في الإسلام ـ النظرية العامة» ـ ص. ص. / 85 ـ 186.

(2) أنظر أيضاً: المادة الثانية من الدستور الإيراني التي تنص، على أن نظام الجمهورية الإسلامية يقوم.. على الإيمان الأحد: لا إله إلا الله، وتفرُّده بالحاكمية والتشريع..، وعلى الإيمان بعدل الله في التكوين والتشريع.. والإيمان بكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة، وحريته الملازمة لمسؤوليته أمام الله.. وعلى الإستفادة من العلوم والفنون والتجارب المتقدمة لدى البشرية، والسعي نحو تقدمها، ومحو الظلم والقهر مطلقاً ورفض الخضوع لهما..».

مهدّد، ولكل كرامة إنسانية مهيضة، أو أرض سليبة، أو مطلب حقٍّ أمام سلطان طاغية مستبد. . وهذه جميعها أصولٌ في المشروع الحضاري الإلهيِّ كما طرحه الإمام وسعى له سعيه، تعتبر «الآخر» قيمة عليا، ومشروع تحوُّلٍ إلى «ذات». . . وتلك قمة التعزيز والاحترام له، وأرفع دلالات الاعتراف به، وكأنه «الذات الآيبة» أو المُستعادة إلى أصالة فطرتها. فكيف للمشروع الإلهيِّ أن يُتهم بنكران «الآخر»، أو إرهابه ومحاربته عنوةً، وهو الذي يُعتبرَ أخاً للمؤمن في الخلق ابتداءً؟. . . وكيف له أن يهدر دمه، أو أن يعزله، أو أن يقاطعه لمُجرد أنه آخر؟. . . وكيف يمكن له أن يستبيحه في حقوقه وبلاده وثرواتها، وفي ممتلكاته وكرامته وعرضه، وهو الذي وُجد له ومن أجله، ولا يريده إلاّ أن يكون هو. . إلاّ إذا جحد وأبى واستكبر وبادر إلى البغي والعدوان، فرداً كان أم دولة؟!. .

ما يجب التأكيد عليه هو أنَّ «الإمام الخميني»، لم يدعُ قط إلى استخدام العنف الفوري، وهو يستنبت ويستنهض قوى الممانعة والمقاومة داخل العالم الإسلامي وغيره، لمواجهة مضاعفات ونتائج غلبة المشروع الحضاري المادي وسياسات الدول الغاشمة التي تقوده، أو تتحالف، أو تتنافس تحت لوائه بعناوين ومُسمّيات متعددة. . ، كما أنه لا يُجيز اللجوء إلى غيره في التصدِّي لتلك السياسات الجائرة، أو في إقامة العلاقات بالقيّمين عليها، ما لم يبادروا هم إلى الاعتداء العسكري.

ولا يعثر الباحث في نصوص الإمام، ولا في مواقفه، على دليل واحد يثبت مثل هذه الدعوة المزعومة. وذلك بالرغم من كل ما قيل ويُقال، عن عمد في الإعلام العالمي، عن تنظيره للإرهاب والعنف. والناظر الموضوعي في سيرته وأدبياته يلمس بما لا يدع مجالاً للشك، أنه كان يرفض اللجوء إلى خيار اعتماد القوَّة المسلحة حتى ضد نظام الشاه الذي كان قد أوغل في سفك دماء شعبه أيُّما إيغال، بالرغم من كل

المحاولات والضغوط الحثيثة التي مارسها على الإمام، بعض أصدقائه وحلفائه في ذلك الحين.

بيد أنه من الطبيعي الإشارة إلى أن الإمام خاض حربين اثنتين بلا هوادة، وبكل الوسائل المباحة في الشريعة الإلهية، وهو أحد أهمّ العالمين بها، كونهما حَرْبَي مقاومة ودفاع مشروعين: الأولى دعوته إلى محو إسرائيل من الوجود[1]، وقد اعتبرها غدة سرطانية وأفعى سامة خطيرة[2]. والثانية حربه وشعبه، في مواجهة العدوان العراقي إبّان حرب الخليج الأولى. أما منازلته السِّياسيَّة الصارمة الحازمة مع الولايات المتحدة الأميركية فنموذج آخر من نماذج الصراع الدولي التي اختطّها، وكنا قد أشرنا إليها سابقاً في تضاعيف هذه الدراسة.

(1) «الخميني، الإمام روح الله» ـ في: «الإستقامة والثبات...»، ص/ 13.

(2) المصدر نفسه.

سمات الحكومة الأمثَل من منظور الإمام الخُمينيّ(*)

د. محمد حسين جمشيدى(**)

«إنّ الحكومة من الأهمّيّة إلى درجة أن الإسلام ليس فيه حكومة وحسب، بل إنّه ليس سوى حكومة، والأحكام الشرعية إنّما هي قوانين، وهذه إحدى شؤون الحكومة. . .»[1] الإمام الخمينيّ.

المقدّمة الأولى

من أكثر الأسئلة إلحاحاً وجذريّةً في الفلسفة السياسية ـ منذ بدايات انبثاقها وإلى اليوم ـ والتي حاول الفلاسفة وكبار المفكّرين الإجابة عنها بشكل من الاشكال، السؤال القائل: ما هو نوع الحكومة المنشودة أو المحبّذة لإدارة المجتمعات الإنسانيّة وقيادتها. وقد خاض فريق من المفكّرين في مناقشة نوع هذه الحكومة ومحتواها المكوِّن لها. فمثلاً، يرى أفلاطون في (الجمهوريّة)[2] أنّ الحكومة المحبّذة أو الأمثل هي

(*) تعريب: حيدر نجف.

(**) كاتب إيراني.

(1) الإمام الخمينيّ، كتاب البيع، قم، انتشارات اسماعيليان، ج5، ص 472.

(2) عنوان هذا الكتاب باللغة اليونانية دوليتى Politeia بمعنى السياسة، النظام السياسيّ، حقوق المواطنين و. . . ، وعنوانه الفرعيّ حول العدالة.

(حكومة الحكمة) أو (حكومة الفلاسفة)، ويعتقد أنّ: «. . . المفاسد التي تدمّر المدن، بل مفاسد الجنس البشريّ عموماً حسب عقيدتي، لن تنحسر أبداً إلاّ إذا صار الفلاسفة ملوكاً على المدن، أو اذا انخرط الملوك والسلاطين في سلك الفلسفة بنحو صائب وحقيقيّ، فتجتمع السلطة السياسية والحكمة في شخص واحد. . .»[1].

ويشدد أفلاطون على هذه الفكرة في رسالته السابعة أيضاً: «أقول صراحة إنّ الفلسفة فقط بمقدورها تنظيم الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان. لذلك لن يتحرّر الناس من التشاؤم إلاّ إذا تولّى الفلاسفة الحقيقيون زمام المجتمع، أو إذا جنح الذين يتولّون زمام المجتمع (بلطفٍ من اللّه) إلى الفلسفة، وتعمّقوا فيها بما فيه الكفاية»[2].

إذن، السلطة المحبّذة من وجهة نظر أفلاطون هي تلك التي تكون للفلسفة والحكمة، ويكون على رأسها الحكماء والفلاسفة. أرسطو هو الآخَر يدرس أنواع الحكومات ويصنّفها إلى ستة أقسام بحسب المعايير والأهداف وتعدّد الرؤساء، ثمّ يختار ثلاثة أنواع محبذة، ليقرّر أنّ أفضل أنواع الحكم أو الحكم المحبذ لديه هو (الحكومة الدليتية)[3] أي (الحكومة القائمة على أساس القانون)[4]. هذا النمط من الحكم يهتم على رأي أرسطو لخير وصلاح الجميع، ويُدار من قبل الأكثرية[5].

---

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد روحاني، طهران، شركت انتشارات علمي و فرهنكى، ط5، 1989، ص 315 ـ 316.

(2) أفلاطون، **الأعمال الكاملة**، ترجمة حسن لطفي، طهران، انتشارات خوارزمي، ص1970، الرسالة 7.

(3) Polity.

(4) عبد الرحمن عالم، **أسس علم السياسة**، طهران، نشر نى، ط1، 1372هـ، ص 269.

(5) أرسطو، **السياسة**، ترجمة حميد عنايت، طهران، شركت سهامى كتابهاي جيبي، ط4، 1985، ص 119.

فلاسفتنا الكبار بدورهم، نظير الفارابي، وابن سينا، وأبي الحسن العامريّ، وابن مسكويه، و. . . ، ركّزوا في معرض تشخيصهم للحكومة الأفضل على محتوى الحكومة ونوعها. والمعيار في المدرسة الشيعية أيضاً كان منصبّاً على ماهيّة الحكومة وطبيعتها ومضمونها.

بعض فلاسفة السياسة العالميين شدّدوا على شكل الحكومة، فقالوا مثلاً إن الحكومة الفردية هي أفضل أنواع الحكومات، ومن هؤلاء هوكز وهيوم. واهتم فريق آخر بصفات الحاكم فوجدوا أنّ خير أنواع الحكومة هي تلك التي يتولاّها خيرة الساسة. وللمثال، يذكر الإمام محمد الغزالي في كتاب (فضائح الباطنية) عشرة شروط للإمام الصالح[1]، بينما يسجّل الماورديّ سبعة شروط له[2]. والشروط التي يذكرها الغزاليّ هي: البلوغ، والعقل، والحرية (أن لا يكون عبداً مملوكاً)، والانتماء القرشي، وأن يكون ذكراً، وسلامة السمع والبصر، والشوكة، والكفاءة، والورع، والعلم.

في سياق النقاش عن الحكومة المحبّذة أو الحكومة الأمثل، يجري الحديث أحياناً عن الحكومة ذاتها كمؤسّسة، وأحياناً ينصبّ الحديث عن الحكّام والرؤساء وما يجب أن يتوفّر فيهم من شروط.

المقدمة الثانية

الإمام الخمينيّ أحد كبار المفكّرين الإسلاميين في العصر الحديث، وهو قائد إحدى أكبر الثورات العالمية، ولا ريبة أنّ اسمه سيبقى خالداً عبر التاريخين الإيرانيّ والعالميّ، لاعتبار أنّه كان عارفاً وفقيهاً فذّاً لم يعمد إلى طرح مشروع نظريّ في مجال نظام الحكم وحسب، إنّما وُفِّق

(1) الغزالي، **فضائح الباطنية**، القاهرة، الدار الغرمية للطباعة والنشر، 1283هـ، ص 180.
(2) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة، مكتب الإعلام الإسلامي، 1406هـ، ص6.

لتأسيس حكومة إسلاميّة تقوم على أساس نظريّته تلك، وتولّي هو شخصيّاً دور القائد الأول في هذه الحكومة. لذلك ارتبطت به قضية الحكومة المحبّذة من وجوه عدّة:

أولاً: كان هو نفسه منظراً لنظام الحكم، فعمل على تقديم وتطوير نظريةٍ في الحكم انطلاقاً من فلسفته السياسية، وفي ضوء الفقه الإسلاميّ، والمكانة الخطيرة للسلطة في إدارة المجتمع، والحفاظ على الدين والتقدّم به نحو الأمام، وكذلك بالنظر لمقتضيات الزمان والمكان، ولا سيّما عنصر المصلحة. وهكذا، يشغل مشروع الدولة والحكم في فكر الإمام منزلة راسخة وسامقة. يصوغ هو رؤيته حول موضوع الحكومة بما يلي:

«الإسلام حكومةٌ في جميع شؤونه، والأحكام الشرعية [الفرعيّة] هي قوانين الإسلام. الأحكام إحدى تجلّيات الحكم، بل إنّها مطلوب بالعرض وأدوات تستخدم لتحقيق الحكم وإفشاء العدل. وبالتالي لا معنى للقول: إنّ (الفقيه حصن الإسلام) سوى أنّه المشرف على الإسلام وراعيه، كما كان الرسول(ص) والأئمّة (ع) رعاةً للإسلام في جميع الشؤون الحكومية»[1].

ثانياً: تمكن الإمام الخمينيّ(رض) من تأسيس حكومته التي طمح إليها في ضوء متطلّبات العصر وضمن حدود القليل الباقي من عمره في سنواته الأخيرة. فقد استطاع بعد سنين من الجهاد والنضال وبعَونٍ من اللّه تعالى وجهود الشعب الإيرانيّ السخية المتظافرة، استطاع إنشاء حكومة اتخذت عنوان (الجمهوريّة الإسلاميّة)، حكومة وضعت العدل العلويّ على رأس أولوليّاتها ومشروعاتها، وأَوْلَت اهتماماً بالغاً لعدالة الحكم وإنصافه. حكومة لم تكن لها مواطن شبه كثيرة بأنظمة الحكم

(1) الإمام الخمينيّ، كتاب البيع، م س، ج2، ص 437.

القائمة في العالم. وقد سألوا الإمام في الأيام الأخيرة من حكم الشاه: ما هو نظام الحكم الذي تريد إحلاله محلّ نظام الشاه، فأجاب :

«النظام الذي سيحلّ محلّ نظام الشاه الظالم، نظام عادل لا يوجد ما يناظره في الديمقراطية الغربية»[1].

إنّ تحرّك الإمام باتجاه تأسيس الحكومة ظاهرة تجعل اهتماماته أوسع من اهتمامات منظّر أو مفكّر يُعنى بفكرة الحكومة الأمثل وحسب. والواقع أنّ الإمام الخمينيّ يظهر هنا كمؤسّس فعليّ لحكومة محبذة. وإذن فهو يهتمّ اهتماماً عميقاً وكافياً بأصلحيّة هذه الحكومة وهو في غمرة تأسيسها. فمثلاً، نسمعه يقول بشأن ضرورة إيجاد حكومة صالحة ومحبّذة في إطار قوانين الإسلام وضوابطه في عصر الغيبة، وهو ما ناضل من أجله طيلة سنين:

«بما أن تطبيق الأحكام ضروريّ إلى الأبد، فإنّ تشكيل الحكومة والأجهزة التنفيذية والإدارية أيضاً سيكون ضرورياً. فمن دون تشكيل حكومة تضع كافّة مجريات الأفراد وأنشطتهم عن طريق تطبيق الأحكام تحت مظلّة نظام عادل، ستعمّ الفوضى والفساد الاجتماعيّ والعقيديّ والأخلاقيّ»[2].

ثالثاً: السبب الآخر لأهميّة القضية يُعزى إلى أنّ الإمام الخُمينيّ لم يكن منظّراً للحكم ومؤسّساً له وحسب، بل تولّي أيضاً قيادته. فتولّيه قيادة الحكومة طوال عشرة أعوام أتاح له فرصة اختبار نظريّته بشكل متكرّر في ضوء الظروف والمتطلّبات الزمانية والمكانية المتنوّعة، ومضاعفة المتانة والقوة والصواب في هذه النظرية والتجربة. لذلك نراه

(1) صحيفة النور، ط 1، ج 3، ص 13. انظر أيضاً باقي لقاءاته في خريف وشتاء 1978 ـ 1979م.

(2) الإمام الخمينيّ، ولاية الفقيه، عدّة طبعات، ص 28 ـ 29.

يستخدم لتعريف نظام الحكم المحبذ لديه مفهوماً واحداً على شكل عبارة مركّبة[1] هي (الجمهورية الإسلاميّة)، ويقول في جوابه على سؤال أحد الصحفيين:

«لقد أعلنّا الجمهورية الإسلامية، وقد صوّت لها الشعب بتظاهراته المتكرّرة... حكومة تستند إلى أصوات الشعب وتقوم على القواعد والموازين الإسلاميّة»[2].

يكتفي الإمام هنا، من موقعه كقائد لنظام الحكم، بسمتين رئيسيتين للحكومة الأمثل التي يرتئيها هما: (الاعتماد على أصوات الشعب) و(الارتكاز إلى القواعد والمعايير الإسلاميّة).

إنّ تولّي الأمام لدور القائد الأعلى للحكومة على مدى عشرة أعوام كان من شأنه أن أتاح له فرصة استكمال نظريّته في الحكم على المستويين النظريّ والعمليّ.

رابعاً: انطلق الإمام الخمينيّ منذ بدايات بلوغه الفكريّ في مسيرة الكفاح ضدّ العسف والجَور والسعي والجهاد العمليّ لتكريس الحكومة الأصلح. فكانت زيارته للمرحوم بافقي ـ المنفيّ بأمر من رضا شاه[3] ـ أنموذجاً لبدايات كفاحه ضدّ حكومة رضا شاه المتجبّرة، والسعي لتحقيق

---

(1) المراد هو أنّ الجمهورية الإسلامية من وجهة نظر الإمام الخمينيّ أيضاً أمر واحد ومفهوم واحد، إلاّ أنها من حيث اللفظ عبارة مركّبة من كلمتين، كما لو قيل: ماء حارّ. فالماء الحارّ وجود واحد لكنّه ذو لفظ مركّب. طبعاً تختلف هذه النظرة عن نظرة الغربيّين الذين يعدّون الجمهورية شكلاً من أشكال الحكومة، والإسلامية نوعاً آخر، وقد يضعونهما أحياناً على الضدّ من بعضهما.

(2) صحيفة النور، ج 4، ص 169

(3) راجع: محمد حسن رجبي، **السيرة السياسية للإمام الخمينيّ**، طهران، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط 1، 1990م، ص 9.

الحكومة الصالحة المحبّذة. وفي سنوات 1942 ـ 1943م وضع الإمام كتابه (كشف الأسرار) مسجّلاً نشاطاً أكثر جدّيّة في هذا المضمار. فجاء في هذا الكتاب على سبيل المثال:

«لا يرتضي اللّه العادل الخضوع لحكومة الظالمين إطلاقاً. الحكومة الحقّة الوحيدة عقليّاً وشرعيّاً هي حكومة اللّه أي حكومة القانون الإلٰهيّ ...»[1].

كفاح الإمام الخمينيّ وجهوده وانتفاضاته ضدّ النظام الدهلويّ تشفّ عموماً عن معارضته لهذا النظام منذ البداية، لذلك حاول تقديم نظريته حول نظام الحكم الصالح، ونجح تدريجيّاً في تحقيق هذا النظام، إذ قدمه نظرياً في بداية الشوط ثم حقّقه في أرض الواقع العمليّ. وبالتالي يكتسب نظام الحكم المحبّذ من وجهة نظر الإمام الخمينيّ(رض) أهمّيته من أربعة مناح على الأقل:

1 ـ الإمام الخمينيّ كثائر ومعارض للوضع القائم ومطالب بوضع صالح محبذ.

2 ـ بوصفه مفكّراً ومنظّراً وفقيهاً ومرجع تقليد للناس.

3 ـ مؤسّس نظام حكم.

4 ـ قائد نظام حكم.

من هنا، نحاول في هذه الدراسة المختصرة تسجيل بعض الإشارات حول الحكومة الصالحة من وجهة نظره. ولهذا نستعرض بدايةً أشكال أنظمة الحكم من منظاره سواء كانت محبذة أو غير محبذة، ثم نشير إلى جانب من مميّزات وخصائص الحكومة الصالحة حسب رؤيته باعتبار أنَّه كان يُولِي محتوى الحكومة ونوعها أهميّة بالغة.

---

(1) الإمام الخمينيّ، كشف الأسرار، قم، انتشارات آزادى، ص 281.

شكل الحكومة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

من القضايا التي أَوْلاها معظم الفلاسفة والفقهاء والمفكّرين المسلمين أهمّيّة بالغة هو أنّ المهمّ في السلطة نوعها ومحتواها وكيفيّتها، وليس شكلها. في القرآن الكريم والروايات الإسلاميّة أيضاً لا نجد شكلاً معيّناً للحكومة، فالافتراض الجاري هو أنّ شكل الحكومة يتكيّف مع مقتضيات الزمان والمكان وتطوّر المجتمعات الإنسانية، وبالتالي من غير الصواب طرح شكل خاصّ للحكومة يبقى ثابتاً على مرّ الزمن. إذن، المهمّ والحريّ بالمناقشة والبحث هو محتوى الحكومة وماهيّتها التي تحدّد على شكل مواصفات وخصائص معيّنة. يكتب العلاّمة الطباطبائي في هذا الصدد:

«لم ترِدْ في الشريعة دساتير تتعلّق بشكل معيّن من أشكال الحكم، والصحيح هو أن لا ترِدَ مثل هذه الدساتير، فالشريعة تشتمل على الأمور الثابتة من الدين فقط، أمّا شكل الحكومة فممكن التغيير مع تبدّل أحوال المجتمعات وتقدّم الحضارة إلى الأمام»[1].

وقد أكّد الإمام الخمينيّ أيضاً على هذه الفكرة، فالقضية الرئيسة من وجهة نظره بخصوص صلاح الحكومة هي ماهيّة هذه الحكومة ومحتواها الذي يسمّى أحياناً (نوع الحكومة). أمّا شكل الحكومة فهو أمر تابع لمتطلّبات الزمان والمكان، لذلك يعدُّ عنصراً ثانويّاً منوطاً بمصدر الشرعية، والإمكانات، والقدرات، والإرادة الشعبية، ومصالح المجتمع والدين. وبكلمة ثانية، بعض الأشكال الشائعة للحكم تنسجم مع بعض مرتكزات «الشرعية»، أو الواقع الذى تعيشه جماعة معيّنة، أو مصالح الناس ومذهبهم. شكل الحكومة يعبّر عموماً عن البنية العامّة للحكومة،

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائى، **دراسات إسلامية**، ج1، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ص193.

ومن بين الأشكال الشائعة للحكم يمكن الإشارة إلى: الحكم الفرديّ، الأرستقراطيّ، الديمقراطيّ، البرلمانيّ، الملكيّ، الاشتراكيّ، الفاشيّ، الاستبداديّ و... إلخ. وطبعاً يمكن تصنيف أنظمة الحكم إلى ثلاثة أشكال هي: الفرديّ، الفئويّ (الطبقيّ)، والجماعيّ (الأكثريّة)، وبالإمكان توزيع هذه الأشكال الثلاثة أيضاً إلى صنوف عدّة بحسب أهداف الحكم أو بنيته أو فاعليّته وطبيعة نشاطه.

إسلاميّاً، ننتقل بعد مناقشة نوع الحكومة ومحتواها والذي يعرف عادة بـ (إسلاميّة الحكم)، إلى البحث حول شكل الحكومة. وللمثال فإنّ شكل الحكومة في زمن الخلفاء الراشدين هو حكومة الخلافة أو (الخلافة). ولهذا، نرى الإمام الخمينيّ حين يُبدي وجهة نظره بشأن الحكومة يستخدم بدايةً تعبير (الحكومة الإسلاميّة)، لكنّه بعد ذلك وخلال فترة التأسيس أو على أعتاب التأسيس، أو بعد تأسيس الحكومة، أخذ يركّز على نوع خاصّ من أنظمة الحكم هو نظام (الجمهورية الإسلامية). وإذن، فالحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخمينيّ تعبّر عن نوع الحكومة ومضمونها ومحتواها، والجمهورية الإسلامية نوع من الحكومة الإسلامية يقترب إلى حدّ ما من شكل الحكومة. أضف إلى ذلك أنّه وفقاً لكلام الإمام الخمينيّ ليست (الجمهورية الإسلامية) مع ذلك شكلاً من أشكال الحكم، لأنّه يرى شكل الحكومة تابعاً للظروف والتطوّرات وإرادة الجماهير في هذا العصر أو ذاك:

«نحن نطالب باستقرار جمهورية إسلامية، وهي حكومة تستند إلى أصوات الجماهير. إنّ الشكل النهائيّ للحكم يتحدّد من قبل الجماهير أنفسهم في ضوء الظروف والمتطلّبات الحالية للمجتمع»[1].

تنمّ هذه العبارة عن أنّ المهمّ بالدرجة الأولى في نظر الإمام الخمينيّ

---

(1) **صحيفة النور**، ج 2، ص 260.

هو محتوى الحكومة الإسلامية وماهيّتها، وليس شكلها.

ثانياً: ليست (الجمهورية الإسلامية) شكلاً معيّناً من أشكال الحكم، إنّما تعبّر عن (نوع خاصّ) من أنواع الحكم الإسلامي يرتكز إلى أصوات الجماهير المسلمة في إيران.

ثالثاً: الشكل النهائيّ للحكومة، أو شكل الحكومة، يتحدّد من قبل الجماهير، وهذه فكرة عامّة لا تختص بزماننا الحاليّ.

رابعاً: الشكل النهائيّ للحكم، أو شكل الحكم، منوط بظروف المجتمعات ومتطلّباتها.

عبّر الإمام الخمينيّ عن هذه الموضوعة في جوابه لمراسل من أهل السنّة يعمل في مجلّة المستقبل فقال:

«حكومة الجمهورية الإسلامية التى نطمح إليها، سوف تستلهم من منهج الرسول الأكرم(ص) والإمام عليّ(ع) وتعتمد على أصوات الشعب، كما أن شكل الحكومة يتعيّن بالرجوع لأصوات الشعب»[1].

إنّه نصّ يؤكّد أنّ الإمام الخمينيّ لم يكن يؤمن بشكل واحد لنظام الحكم الإسلاميّ صالح لكلّ زمان ومكان. لذلك أوكَلَ شكل الحكومة إلى الظروف والمقتضَيات والرأي العامّ للمجتمع. كما أنّ عبارة الإمام هذه لا تتلاءم مع رأي القائلين بأنّ «الإسلامية» تعبّر عن نوع الحكومة و«الجمهورية» تعبّر عن شكلها، فالجمهورية الإسلامية من وجهة نظر الإمام مفهوم واحد، وشيء واحد وليس شيئين. إنّها الحكومة المتوكّئة على الرأي العامّ للمسلمين، فالجمهورية في هذه الرؤية لا يمكن أن تعبّر عن شكل الحكومة، إنّما تدلّ على ماهيّتها، وهذه الفكرة على الضدّ تماماً من الذين يعدّون (الجمهوريّة) شكلاً معيّناً من أشكال الحكم.

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 27.

حريّ بالتأشير هنا أنّ قضية كون «الجمهورية» شكلاً معيّناً من أشكال الحكم، أثيرت أوّلاً في الغرب، وتطرّقت بعد ذلك إلى مجتمعاتنا.

أشكال الحكم المرفوضة في فكر الإمام الخمينيّ

يرفض الإمام الخمينيّ الشكل الفرديّ للحكم، وكذلك الحكم الملَكيّ وولاية العهد. فالنظام الملكيّ القائم على ولاية العهد يستند في كل ما يستند إلى الوراثة والسلطة التامّة، لذلك فهو يتعارض مع إرادة الأغلبيّة من الجماهير، ثم إنّه يُفضي إلى الاستبداد والفساد، وتشكّل القوة والغلبة والعسف أركانه في غالب الأحيان. فبعد أن تطرح قضية البعد الشرعيّ للسلطان أو الحاكم الأول، يتوارث أبناؤه وأحفاده هذه الشرعية جيلاً عن جيل، وهذا لا يشكّل دليلاً منطقيّاً أو سوغاً مقنعاً. لذلك نراه يقول بصراحة:

«أساس النظام الملكيّ غير مبرّر. النظام الملكيّ نظام بالٍ رجعيّ. وحتّى في حينه كان نظاماً لا مبرّر له»[1].

ويقول في موضع آخر :

«. . . الملكية، وولاية العهد هي ذلك الشكل المشؤوم والباطل من الحكم الذى ثار الإمام سيد الشهداء(ع) واستُشهد للحيلولة دون قيامه. ليس في الإسلام ملكية أو ولاية عهد»[2].

ومن رأي الإمام الخمينيّ أيضاً أنّ الحكومات الامبراطوريّة والشاهيّة والشاهنشاهيّة هي الأخرى إذا تلبّست بالشكل الملكيّ الوراثيّ وقامت واستقرّت على أساس القوة(الغَلَبة)أو الوراثة، لكانت مرفوضة غير صالحة. كذلك الحكومات الديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة أو الليبرالية

(1) المصدر نفسه، ج 37، ص 138.
(2) ولاية الفقيه، ص 12

الديمقراطية، والديمقراطيّات الاشتراكيّة والشيوعيّة (نموذج الأولى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ونموذج الثانية الاتحاد السوفيتيّ) مرفوضة أيضاً من منظار الإمام الخمينيّ. كما أنّ الدستورية (المشروطة) البرلمانية بمفهومها الذي كان في إيران زمن النظام الدهلوي غير مقبولة أيضاً حسب تصوّرات الإمام الخمينيّ.

عموماً، كلّ أشكال الحكم الفرديّ أو الفئويّ أو الجماعيّ (حكم الأكثريّة) إذا كان حكماً استبدادياً، أو مطلقاً، أو فاشيّاً، فهو غير محبّذ وغير مقبول في رؤية الإمام الخمينيّ:

«ليست الحكومة الإسلامية استبداديّة، ولا مطلقة، ولا مشروطة بالمعنى الحاليّ حيث تناط المصادقة على القوانين بأصوات الأشخاص والأكثرية»[1].

أشكال الحكم المحبّذة نسبيّاً في نظرية الإمام الخمينيّ

ذكرنا أنّ لأنظمة الحكم ثلاثة أشكال عامّة هي: الحكم الفرديّ، والحكم الفئويّ (الطبقيّ)، والشكل الجماعيّ (حكم الأكثريّة). كلّ واحد من هذه الأشكال الثلاثة، وبحسب الظروف والضرورات الخاصّة، وفي ضوء الماهيّة أو المحتوى الذي يقوم على أساسه، يمكن أن يعدّ محبّذاً ومقبولاً من وجهة نظر الإمام الخمينيّ. فمثلاً في إطار الشكل الفردي للحكم يعد أفضل أنواع الحكم من وجهة نظر الإمام الخُمينيّ هو حكم الإنسان المعصوم (ع) الذي لا يمكن تصوّر حكومة أرقى وأفضل من حكومته. ويلي ذلك حكم الفقهاء والعلماء بالشروط التي يذكرها لهم في كتاباته[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 52

(2) المصدر نفسه.

حكومة الفرد العادل أو عدول المؤمنين هي الأخرى نموذج للشكل الفرديّ في الحكم، وهي حكومة يوافقها الإمام الخمينيّ بعد النوعين المذكورين أعلاه. خصّص الإمام الخمينيّ في كتاب البيع، بحث الولاية، قسماً لولاية عدول المؤمنين[1]، وقال في هذا الصدد ضمن كتاب (كشف الأسرار):

«لو تشكّل مثل هذا المجلس من مجتهدين متديِّنين عالمِين بأحكام اللّه ومتحلّين بالعدالة، ومنزّهين عن الأهواء النفسية، وغير ملوّثين بأدران الدنيا والرئاسة، ولا غرض لهم سوى نفع الناس وتطبيق الأحكام الإلٰهيّة، وقام هؤلاء بانتخاب سلطان عادل لا يحيد عن القوانين الإلٰهيّة، ويحترز الظلم والجور، فهل سيكون في ذلك ضرر على أحد؟»[2].

من جهة أخرى، يُعزى شكل الحكومة كما مرّ بنا إلى نوعها وماهيّتها ومضمونها، ويتبع من جهة ثانية الظروف ومقتضيات الزمن وإرادة الشعب والمجتمع الذي تقوم فيه الحكومة. وإذن، ما شدّد عليه الإمام أكثر هو محتوى أنظمة الحكم دون أشكالها الظاهرية.

طبعاً بخصوص الشكل الفئويّ ـ الحكومة الأرستقراطيّة أو القبلية مثلاً ـ لم يُبدِ الإمام الخمينيّ رأياً حاسماً في حدود علم كاتب السطور. أمّا بشأن الحكومات الديمقراطية أو المشروطة (الدستورية) أو الجمهورية التي تعبِّر حسب المعنى الذي رمينا إليه عن مفهوم الحكومة وماهيّتها ومحتواها، أو لنقُل عموماً: نوعها، فإنّ للإمام الخمينيّ آراءه الصريحة، فقد صرّح تارةً أنّ الحكومة المحبّذة إليه هي الديمقراطية بالمعنى الخاصّ (غير الديمقراطية الغربية)، والمشروطة بالمعنى الخاصّ (المقيّدة بمجموعة من الشروط) تارة أخرى، والجمهورية حيناً آخر بمعنى نظام

---

(1) الإمام الخمينيّ، **كتاب البيع**، ج2، بحث الولاية.

(2) الإمام الخمينيّ، **كشف الأسرار**، ص 185.

الحكم المرتكز إلى أصوات الجماهير بنحو مباشر أو غير مباشر، أو الحكومة الوطنية المعتمدة على أصوات الشعب، أو الحكومة القانونية المستندة إلى القانون الإلٰهيّ، و. . . إلخ. ولا تعبّر أيّ من هذه الحالات عن الشكل المحبّذ للحكم، إذ إنّ أيّاً منها يمكن أن يكون على شكل نظام حكم فرديّ، أو طبقيّ، أو جماعيّ.

و للتمثيل، نورد هنا نماذج من آراء الإمام الخمينيّ:

1 ـ «الحكومة الإسلامية. . . حكومة وطنية، حكومة ترتكز إلى القانون الإلٰهيّ وإلى أصوات الشعب. إنّها ليست حكومة فرضت نفسها بالقوة والغطرسة وتريد أن تحافظ على نفسها. إنّما تأتي بأصوات الشعب والشعب هو الذى يحفظها، وإذا عملت خلافاً لآراء الناس وأصواتهم فسوف تسقط قهريّاً. . . »[1].

2 ـ «النظام الذي سيحلّ محلّ نظام الشاه الظالم، نظام عادل لا يوجد ولن يوجد نظير له في الديمقراطية الغربية. قد تكون الديمقراطية المحبّذة شبيهةً بالديمقراطيات الموجودة في الغرب، إلاّ أنّ الديمقراطية التي نريد نحن إيجادها غير موجودة في الغرب. ديمقراطية الإسلام أكمل من ديمقراطية الغرب»[2]

3 ـ «الحكومة الإسلاميّة حكومة مشروطة، فالحكّام مقيَّدون في الإدارة والتنفيذ بمجموعة شروط يجب مراعاتها وتطبيقها . . . »[3].

4 ـ «الفرق الأساس بين الحكومة الإسلامية والحكومات المشروطة [الدستوريّة] الملَكيّة والجمهورية يكمن في أنّ نوّاب الشعب [في الجمهورية] أو الشاه [في الحكومات المشروطة] هم الذين يمارسون

---

(1) **صحيفة النور**، ج 4، ص 58.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 130.
(3) **ولاية الفقيه**، ص 52.

التقنين، أمّا في الإسلام فالشارع الإسلاميّ المقدس هو السلطة التشريعية الوحيدة...»[1].

في هذه الأقوال، يُعنى الإمام بنوع الحكومة ومحتواها، فهي حكومة إسلامية، إلاّ أنّها من حيث المحتوى قد تكون ذات خلفيّات وأبعاد وخصوصيّات مشتركة مع أنظمة الحكم المشروطة أو الجمهورية (بالمعنى الشائع) أو الوطنية، أو الديمقراطية أو ...، رغم أنّ لها تباينات ماهويّة ومضمونيّة جذريّة عن تلك الحكومات. والنتيجة هي أنّ شكل الحكومة ـ من وجهة نظر الإمام الخمينيّ ـ لا يمكن أن يعبّر عن صلاحها وإيجابيّتها، فالذي يعبِّر عن ذلك إنّما هو ماهيّة الحكومة ومحتواها، وهو ما نسمّيه (نوع الحكومة).

والآن، لا بدّ أن ننظر ما هو نوع الحكومة الذي جنح إليه الإمام الخمينيُّ وذكرَه بوصفه النوع المحبّذ من أنظمة الحكم؟ ربّما كان جواب هذا الاستفهام أنّ (ولاية الفقيه المطلقة) هي الحكومة المحبّذة في رأي الإمام الخمينيّ، بَيدَ أنّ هذه الحكومة تعدّ الأفضل والأرجح في المجتمع المتديّن، وفي حال وجود الفقهاء الجامعين للشرائط مضافاً إلى إمكانية تأسيس هذه الحكومة من قبلهم. فماذا لو لم تتوفّر هذه الشروط ؟

لهذا، بدل أن ندرس هنا صلاح الحكومة وايجابيّتها من حيث الشكل أو النوع، سندرسها في خصائص الحكومة ومؤشّراتها، وسنبحث طبعاً عن المميّزات والمؤشّرات التي رسمها الإمام الخمينيّ للحكومة الأمثل.

مميّزات الحكومة الأمثل

في معرض بيانه لخصائص وسمات نظام الحكم الصالح المحبَّذ،

---

(1) المصدر نفسه.

يؤكّد الإمام الخمينيّ على شعبتين من هذه الخصائص والسمات، شعبة منها يمكن اعتبارها الأركان والأسس الرئيسة للحكومة المحبّذة أو شروطها اللازمة، وهي: العدالة، والجماهيريّة، والابتناء على أصوات الشعب، والإسلامية أو الابتناء على أساس الضوابط والقوانين الإسلامية. أمّا الشعبة الثانية فأهميّتها ثانوية مقارنة بالشعبة الأولى، لذلك ربّما أمكن اعتبارها (شروطاً كماليّة) للحكومة، ومنها: العلم، والوعي، والاجتهاد، والتقوى، والورع، وحسن التدبير، والإدارة، وتقبّل النقد، وخدمة الناس، والأمانة، وثبات الموقف السياسيّ و. . . إلخ.

طبعاً، ليس معنى هذه الثانوية أنّ الحكومة المحبّذة يجوز أن تفتقر لمثل هذه الخصائص، إنّما نقصد أنّ أهميّتها أقلّ بالقياس إلى الخصائص الثلاث الأولى التي تعدّ من الأركان الرئيسة للحكومة المحبّذة. في دراستنا هذه سنتناول السمات الثلاث الرئيسية بشيء من التفصيل لأنّها السِّمات الأهمّ للحكومة المحبّذة، ونشير في خاتمة المطاف إلى بعض أهمّ السّمات في الشعبة الثانية على وجه السرعة. من الضروريّ الإشارة هنا إلى أنّ الإمام الخمينيّ كان ينسب هذه السمات أحياناً للسّاسة والحكّام، بَيدَ أنّ هذا لا يناقض أن تتّسم المؤسسة الحكوميّة عموماً بمثل هذه الخصوصيات، فمثلما يمكن أن تكون السمة في الفرد يمكن أن تتوفّر في المؤسسة أيضاً (الحكومة مثلاً كمؤسّسة جماعية أو تجمع من الأفراد).

1 ـ الحكومة العادلة

من أبرز الخصائص والمميّزات في نظام الحكم الأمثل عند الإمام الخمينيّ، أن يقوم هذا النظام على أساس العدل والقسط بحيث يتفشّى العدل في كلّ أوصاله ومفاصله، ويتجلّى في كلّ أجزائه وأبعاده نظير: الأساليب، والأهداف، والمسؤوليّات، وواجبات الحكومة ومبادراتها وأفعال المسؤولين وسلوكهم. إنَّ تحقيق العدالة من منظور الإمام

الخمينيّ ليس واجب الحكومة وأعظم غايات الإسلام وحسب، إنّما هو الأساس والقاعدة للحكومة المحبّذة. إنّ صلاح الحكومة يُكتشف عبر توفّر سمة العدالة فيها، لذا نراه رحمه اللّه يعاضد هذه القضيّة مراراً وتكراراً، فيقول مثلاً:

«حين نقول: حكومة إسلاميّة نقصد حكومة العدالة. ما نقوله هو أن يكون هناك حاكم لا يخون بيت مال المسلمين، ولا تمتدّ يده إليه، ولا يصادره لنفسه. هذا هو ما نقوله. هذه فكرة طبيعية إذا طُرحت على أيّ مجتمع بشريّ أو أيّ فرد من الأفراد لتقبّلها منّا»[1].

يساوي الإمام في عبارته هذه بين الحكومة الإسلامية وهي أهم مطاليبه من الثورة الإسلامية، وبين حكومة العدل. لذا فإنّ الإسلامية في هذه الرؤية ترادف العدالة والقسط، فمن المحال أن تكون الحكومة إسلامية لكنّها تخلو من العدالة. وإذا لم يتحلَّ نظام الحكم بالعدل فإنّه غير إسلاميّ بالتأكيد. طبعاً قد تكون الحكومة كافرةً لكنّها غير ظالمة، بَيدَ أنّ هذا لا يعني أنها عادلة بالضرورة. ومع أنّ البعض يرَوْن أنّ إسلاميّة الحكم شيء وعدالته شيء آخر، لكنّ السؤال هو: إذا وافقنا رأي الإمام الخمينيّ أنّ الإسلام يقوم على أساس العدالة، فهل يبقى مجال للقول إنّ صفة الإسلامية غير العدالة؟ ربّما كان معنى العدالة أوسع، بَيدَ أنّ الإسلاميّة لا يمكنها الانسلاخ عن العدل. (الإسلام المتأسّس على العدل)[2].

ثانياً: «أن تكون السلطة الأمثل التي نريدها حكومة عدل، فهذه

---

(1) صحيفة النور، ج 2، ص 30. و، الأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ، تأليف وتدوين محسن آجيني، مؤسسة الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، صيف 1995م، ط1، ص232.

(2) المصدر نفسه، ج 15، ص 96-97.

فكرة طبيعية، بمعنى أنّها مطابقة لطبع الإنسان وفطرته، لذلك لا يوجد من يعارضها. فالأمر المطابق للفطرة والطبع الإنسانيَّين أمر إنسانيّ عامّ، لذلك فهو مقبول مستساغ لدى الجميع. «وهكذا يقول الإمام بعد إشارته إلى أنه حالة طبيعية مقبولة أنّ كلّ المجتمعات تستسيغه، وليس هناك من يعارضه أو يخالفه. ويقول في عبارة أخرى:

«نحن نروم حكومة عدل، حكومة يُنتفع فيها من مصالح البلاد للبلاد نفسها»[1].

يستفاد من هذه العبارة أنّ ما أورده الإمام عطفاً على العبارة الأولى في كلّ واحدة من هاتين العبارتين وكذلك في سائر عباراته واقواله، إنّما هو إيضاح يُجلي معنة العبارة الأولى. بَيدَ أنّ كل واحدة من هذه الإيضاحات تجلّى جانباً من العبارة الأولى، لذلك نقرأ في البيان الثاني إيضاحاً غير الذي وَرَدَ في البيان الأول. ويقول في موضع آخر:

«نحن نروم حكومة عدل. نريد حكومة عدل، إسلاميّ. وإنّه لَطموحُ كلّ إنسان أن يحكمه حاكم لا يملأ جيوبه بعد مدّة من الزمن ويخرج من البلاد»[2].

ويقول أيضاً:

«عمّال المعامل وسائر العمّال والموظّفين من كلّ الشرائح والأصناف يجب أن يعلموا أنّ الإسلام كان نصيراً لهم متحيّزاً إليهم منذ أن ظهر. فالإجحاف لم ينلّهم ولن ينالهم في حكومة العدل الإسلاميّ»[3].

وأيضاً:

---

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 13، **الأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ**، ص 233.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 49، **الأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ**، ص 233-234.

(3) المصدر نفسه، ص 120، **الأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ**، ص 234.

«إذا أردتم حكومة عدل، وإذا أردتم حكومة إنصاف، وإذا طمحتم إلى العيش في رفاه، إذا أردتم أن يعيش فقراؤكم في رفاه، وإذا شئتم أن لا يظلمكم الأغنياء، وأن لا تظلمكم الدولة. . . .[1].

و يؤكّد أيضاً:

«كرِّسوا العدل الإسلاميّ. بالعدل الإسلاميّ سيعيش الكلّ والكلّ في حرية واستقلال ورفاه»[2].

تعدّ هذه الآراء والإيضاحات التي يطلقها الإمام الخمينيّ تتمّة لعبارته المتعلّقة بالعدل وحكومة العدل أو حكومة العدل الإسلاميّ، وهي في الواقع عرض لخصائص العدل ومصاديق الحكومة العادلة.

وفيما يلي بعض أهمّ هذه السمات والمصاديق من وجهة نظر الإمام:

1 ـ ارتفاع الظلم والحيف «لا نُظلم ولا نكون مظلومين»[3].

2 ـ تحقّق الحرية.

3 ـ تحقّق الاستقلال.

4 ـ تحقّق الرفاه.

5 ـ الطابع الإسلاميّ.

6 ـ تمتّع جميع شرائح المجتمع بحقوقهم.

---

(1) المصدر نفسه، ص 149، **الأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ**، ص 234.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 77، **الأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ**، ص 236.

(3) المصدر نفسه، ص 166، **الأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ**، ص 236، وأيضاً: صحيفة النور، ج5، ص 149.

7 ـ ارتفاع الفوارق بين المرأة والرجل، وبين الأقلّيّات الدينية وجميع فئات الشعب[1].

8 ـ سيادة الإنصاف.

9 ـ انحسار الإجحاف.

10 ـ محبّة الرعيّة والتساوي بينهم وبين المسؤولين في مستوى المعيشة:

«نحن نطمح إلى مثل هذه الحكومة [حكومة الإمام علي(ع)]، حكومة عادلة تحبّ أفراد الرعيّة، وتؤمن أنّني يجب أن آكل خبزاً يابساً لأنّ أحد أفراد بلادي قد تكون حياته متواضعة ويعيش حالة الجوع. نحن نريد إيجاد مثل هذه الحكومة العادلة»[2].

11 ـ مصالح البلد تنفَق على البلد نفسه.

12 ـ عدم خيانة بيت المال.

13 ـ سيادة العدالة الاقتصادية بدل النظام الاستغلاليّ.

14 ـ أن تتطابق الدولة مع إرادة الشعب« .. أصوات الشعب والتطابق مع الحكم الإلٰهيّ... ما يوافق الإرادة الإلٰهيّة يوافق رغبة الشعب، فالشعب شعب مسلم وإلٰهيّ...»[3].

يعتقد الإمام الخمينيّ أيضاً أنّ كافّة الأحكام الشرعية ما هي إلاّ أدوات ووسائل لتحقيق العدالة وحكومة العدل في المجتمع. يقول الإمام في هذا الباب:

---

(1) انظُر: **صحيفة النور**، ج 5، ص 223 ـ 234.

(2) **صحيفة النور**، ج5، ص29، **الأفكار الاقتصادية للإمام الخميني**، ص223

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 111 ـ 112، **والأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ**، ص 232.

«الأحكام الشرعية هي قوانين الإسلام، وهذه الأحكام شأن من شؤون الحكومة، بل إنّ الأحكام مطلوب بالعرض، وهي أمور أداتية لتنفيذ وبسط العدل»[1].

إذا كان أفضل نموذج شهده وجه الأرض للحكومة الأمثل والعملية هو حكومة رسول الله(ص) فقد تشكّلت هذه الحكومة بدافع بسط العدل ولكي تكون حكومة عادلة. وهذا واجب كان يعمل به جميع الأنبياء والأولياء الإلٰهيين في حدود قدراتهم وطبقاً لظروف الزمن ومتطلّباته:

«أسس رسول الإسلام (ص) حكومة مثل سائر الحكومات في العالم، ولكن بحافز بسط العدالة الاجتماعية»[2].

عدالة الحكم والحكومة في رؤية الإمام الخمينيّ هي إلى ذلك خصلة أو ملكة فرديّة، أو لنقُل: إنّها شأن باطنيّ للإنسان ـ بالمفهوم الفقهيّ للعدالة[3] لذلك قد تكون صفة أو شيمة أخلاقية لدى الزعماء، وليس هذا وحسب، بل قد تكون سجيّة لكلّ من له صلة بالإنسانية وإدارة شؤونها الحياتية:

«الإسلام إلٰهه عادل، ورسوله أيضاً عادل ومعصوم، وإمامه أيضاً عادل ومعصوم، وقاضيه أيضاً الأفضل أن يكون عادلاً، فقيهه أيضاً الأفضل أن يكون عادلاً، مستشار الطلاق فيه أيضاً الأفضل أن يكون عادلاً، المسؤول يجب أن يكون عادلاً، ولاتُهم يجب أن يكونوا عدولاً»[4]

وهذه العدالة يمكن أن تكون صفة وخصلة للحكومة كمؤسّسة.

---

(1) الإمام الخمينيّ، **كتاب البيع**، ج2، ص 472.

(2) **صحيفة النور**، ج 21، ص178.

(3) راجع: الإمام الخمينيّ، **تحرير الوسيلة**، ج1، المسألة 28.

(4) **صحيفة النور** (طبعة جديدة مزيدة ومنقحة) ج 1، ص 444.

لذلك نلاحظ في كلام الإمام الخمينيّ تعابير من قَبِيل: حكومة العدل، والحكومة العادلة، و. . . الخ.

2 ـ إسلامية نظام الحكم (البُعد القانونيّ)

العنوان العامّ والأوّل الذي يذكره الإمام للحكومة المحبّذة عنده هو «الحكومة الإسلامية»، ومراده من الطابع الإسلاميّ للحكومة هو أن تنهض على أساس الموازين والقوانين الإلٰهيّة والدينية الإسلاميّة، وأن تكون قوانينها ومقرّراتها مستقاةً من الشرع المقدّس ومستلهَمة من الإيديولوجيا والرؤية الكونية الإسلاميّة. الحكومة الإسلاميّة في تصور الإمام الخمينيّ حكومة هدفها تحقيق الإسلام، وقوانينها هي قوانين الإسلام، وأركانها هي الرؤية الكونية الإسلاميّة. كما أنّ الحكومة الإسلامية من وجهة نظره تعني تلك الحكومة المنبعثة من داخل الإسلام، ذلك أنّ للإسلام نظُمَه الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافية الخاصّة، ولذا، لا معنى للإسلام من دون حكومة ودولة:

«الإسلام. . . له في نفسه نظام اجتماعيٌّ واقتصاديٌّ وثقافيٌّ خاصّ فيه قوانين معيّنة لكافّة شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، وهو لا يرتضي سوى هذه القوانين لإسعاد المجتمع»[1].

كلمة الإمام الخمينيّ هذه تدلّ على وجود نظام حكم في الإسلام، فلو كان لأيّ مسلك من المسالك نظمه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فسيكون له بطبيعة الحال نظامه الحكوميّ، إذ لا معنى للنظام الاجتماعيّ من دون وجود نظام حكوميّ وسياسيّ. وللإمام الخمينيّ تعبير أوسع في شرحه لمفهوم السياسة. يقول حول السياسة في أحد دروسه في النجف الأشرف:

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص 167.

«.. وما هي السياسة؟ إنّها العلاقات بين الحاكم والشعب، والعلاقات بين الحاكم وسائر الحكومات، والحؤول دون المفاسد الموجودة. كلّ هذه هي السياسة»[1].

إذا كانت هذه هي السياسة، فليس الدين عموماً، والدين الإسلامي على وجه التحديد، سوى سياسة. لذلك فالإسلام سياسة، وهو أساس سياسة المدن وإدارة شؤون المجتمع. فالسياسة هي قيادة الإنسان وهدايته نحو صلاح نفسه وصلاح مجتمعه، وهذا هو تحديداً هدف الإسلام. لذلك يقول رضوان اللّه تعالى عليه:

«واللّه الإسلام كلّه سياسة. لقد أساؤوا تعريف الإسلام، سياسة المدن نابعة من الإسلام»[2]

وبالتالي، ليس ثمّة أيّ مجال للتفكيك بين السياسة والدين في منظار الإمام الخمينيّ، ولذا لا يمكن الفصل بين الإسلام والسياسة، وعليه يشتمل الدين الإسلاميّ على نظام حكم يطلق عليه الإمام عنوان (الحكومة الإسلامية). وقد تكرّر تعبير (الحكومة الإسلامية) مراراً في الأعمال المكتوبة للإمام مثل «كتاب البيع» وفي خطاباته وأعماله الشفهية أيضاً نظير «ولاية الفقيه» و«صحيفة النور». وكنموذج نذكر قوله :

«... كلّ ما كان في حكومة الطاغوت، وكلّ ما سنّ لصالح الأجانب في هذا البلد الضعيف المهان، يجب أن ينقلب بسيادة الحكومة الإسلامية والجمهورية الإسلامية رأساً على عقب...»[3].

ويستخدم الإمام في كلامه أحياناً تعابير من قَبيل الحكومة الإلٰهيّة، وحكومة الحقّ، وحكومة الدين، والحكومة الأمينة، وحكومة العدل

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 229.
(2) المصدر نفسه، ص 65.
(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 227، **والأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ**، ص 235.

الإسلاميّ، وحكومة القانون و. . . إلخ وكلها تشي بواحدة من أهم وأبرز الخصائص التي تميّز الحكومة الإسلامية في قيمتها ومفهومها ومضمونها وفي نوعها عن سائر الحكومات والدول. ولذا نراه يذكر في مقابل الحكومة الإسلامية والحكومة الإلٰهيّة، تعابير الحكومة الشيطانية والحكومة الاستبدادية و. . .إلخ. لنصغِ إليه يقول في معرض تعريف الحكومة الإسلامية:

«ليست الحكومة الإسلامية أيّاً من أنماط الحكم القائمة. فهي ليست استبدادية مثلاً حتى يكون رئيس الدولة فيها مستبدّاً برأيه. . . الحكومة الإسلامية ليست استبدادية، ولا مطلقة، بل هي مشروطة، طبعاً لا بالمعنى المتعارف لكلمة مشروطة حيث يناط سنّ القوانين بأصوات الأفراد والأكثرية، إنّما هي مشروطة باعتبار أنّ الحكام ملزمون في عملية التنفيذ والإدارة بجملة من الشروط تمّ تحديدها في القرآن الكريم وسنّة الرسول الأكرم (ص). مجموعة هذه الشروط هي أحكام الإسلام وقوانينه التي يجب مراعاتها. من هنا كانت الحكومة الإسلامية حكومة القانون الإلٰهيّ على الناس»[1].

إذن، حكومة الإسلام في فهم الإمام الخمينيّ هي حكومة القانون، وليس المراد من القانون هنا قوانين البشر الوضعية، بل القوانين الإلٰهيّة الشرعية والإسلامية المبثوثة في القرآن الكريم وسنّة الرسول الأكرم(ص). وهذا ما يشير إليه الإمام في عبارة أخرى:

«حكومة الإسلام هي حكومة القانون. هذا النمط من الحكم حكمٌ مقتصر على الله، فالقانون فيه هو دساتير اللّه وأحكامه. قانون الإسلام أو أوامر اللّه لها حكومة تامّة على كافّة الأفراد وعلى الدولة الإسلامية أيضاً. جميع الأفراد ابتداءً من الرسول الأكرم (ص) ثم خلفائه وسائر

(1) **ولاية الفقيه**، ص 52 ـ 53.

الأفراد تابعون للقانون إلى الأبد، القانون المنزَل من قبل اللّه تبارك وتعالى، والمبيّن على لسان القرآن والنبيّ الأكرم (ص)»[1].

لإسلاميّة نظام الحكم من زاوية نظر الإمام الخمينيّ بعدان أساسيّان هما:

1 ـ التطابق مع آراء الناس وإرادتهم واقتراعهم.

2 ـ التطابق مع الإرادة الإلٰهيّة والقانون والرضا السماويّ.

بكلمة أخرى، الحكومة في تصوّره هي حكومة إلٰهيّة ـ شعبية. وقد وَرَد هذا المعنى في تعبير جميل للإمام رضوان اللّه تعالى عليه حيث يقول:

«ونحن حين نقول: حكومة إسلامية، نريدها حكومة يرضى بها الشعب، وحكومةً يقول عنها اللّه تبارك وتعالى أحياناً إنّ هؤلاء الذين بايعوك إنّما بايعوا اللّه ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾[2]... أن تكون ظلّ اللّه، ويد اللّه، وأن تكون حكومة إلٰهيّة. أملنا هو أن تحكم مثل هذه الحكومة التي لا تتخلّف عن القانون الإلٰهيّ...»[3].

أهم معادل طرحه الإمام لإسلاميّة الحكم هو (قانونيَّته) أو (شرعيَّته)، وهذه فكرة أثيرت مراراً وبكلّ دقّة وتركيز في أحاديث الإمام وأعماله المكتوبة. كنموذج، يرى الإمام الخمينيّ حكومة رسول الإسلام(ص) حكومة قانونية، والحكومة التي يطمح إليها هي تلك التي تتحرّك على خطى حكومة الرسول (ص):

«كلّ ما كان للنبيّ كان اتّباعاً للقانون. لقد كان الرسول قرآناً

(1) المصدر نفسه، ص 53 ـ 54.
(2) سورة الفتح، الآية: 10.
(3) **صحيفة النور**، ج 3، ص111

مجسّداً. إنّنا نبغى حكومة تكون قانوناً وتتّبع القانونَ، وليس حكومة تتّبع الشيطان»[1].

إسلامية نظام الدولة مفهوم شديد العموميّة والشمول، لذلك يطلق الإمام مؤشّرات ومعايير متعدّدة كخصائص يعدّ توفرها علامات على إسلامية الحكم، وفيما يلي نشير إلى طائفة منها:

1 ـ قانونية الحكومة (والقانون هنا بمعنى القانون الإلٰهيّ والأوامر والأحكام الإلٰهيّة).

2 ـ إلٰهيّة الحكومة.

3 ـ عدم استبداد الدولة.

4 ـ أن لا تكون مطلقة.

5 ـ شرطية الدولة (الحالة المشروطة أو الدستورية) بمعنى تقيّد الحاكمين بمنظومة من الشروط.

6 ـ الحكم في الحكومة الإسلامية للّه وحده.

7 ـ عدالة الحكومة.

8 ـ هدف الحكومة الإسلامية تأمين سعادة البشر[2].

9 ـ الحكومة وسيلة وأداة لتحقيق العدالة والسعادة للبشر. وإذنُ تولّي السلطة بحدّ ذاته مجرّد وسيلة وإذا لم تستخدم هذه الوسيلة لأجل الخير وتحقيق الأهداف السامية، فهي عديمة القيمة بالمرّة في منظار الشخصيّات الإلٰهيّة...[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) انظُر: **صحيفة النور**، ج 4، ص 190 و...

(3) **ولاية الفقيه**، ص 69 ـ 70.

10 ـ الاستناد إلى أصوات الجماهير.

11 ـ تطبيق الأحكام الإسلاميّة.

12 ـ استلهام سلوك الرسول(ص) والأئمّة الأطهار(ع).

13 ـ أن لا تكون حكومة مفروضة بالإكراه.

14 ـ تساوي جميع الطبقات والشرائح والأفراد أمام القانون. تقف كافّة الشرائح على قدم المساواة مع بعضها حيال القانون في الدولة الإسلامية، وليس لأيّ من هذه الشرائح منزلة خاصّة في الحكم[1].

15 ـ تحقيق الحريّة، والاستقلال، والرفاه، والتنمية السياسية والازدهار الاقتصاديّ و...

3 ـ جماهيريّة نظام الحكم

تعني الجماهيرية في أصلها أن تقوم الحكومة في تأسيسها وانبثاقها على أصوات الناس وإرادتهم، فتكتسب بذلك الشرعية الجماهيرية. كما أنّها يجب أن تتوكّأ في استمرارها أيضاً على ثقة الشعب. وفي مستوى الاهداف والعمل أيضاً ينبغى أن تركّز الحكومة على خدمة الشعب، وتضع تأمين المصلحة العامّة على رأس أولويّاتها وخططها ومشاريعها. وإذن، ثمّة ثلاثة مستويات لجماهيرية الحكومة هي: مستوى الانبثاق والاستمرار، ومستوى الأهداف والمقاصد، ومستوى الممارسات والمسؤوليّات.

للجماهير منزلة جدّ رفيعة في فِكر الإمام الخمينيّ وتصوّراته. وقد انطلق الإمام في كافّة مبادراته القيادية (خصوصاً حينما كان يتّخذ قرارات خارج إطار القانون طوال مدّة قيادته) من ميثاقه مع الشعب، ذلك الميثاق

---

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص 28.

الناجم عن الثقة المتبادلة بينه وبين جماهير الشعب. وبالمستطاع رصد هذا الميثاق المبتني على الثقة المتبادلة بأوضح ما يكون في ثنايا العلاقة بين الإمام والأمة طيلة عشرة اعوام من قيادته لإيران، وهو ميثاق صدّقه وأيّده معظم الذين عرفوا الإمام. لقد كان الناس يعلمون أنّ الإمام لن يتّخذ قراراً في غير صالحهم، لأنّهم آمنوا أنّه ذاب في الإسلام وضحّى بكلّ وجوده من أجلهم، أي أنّه اجتاز جميع الاختبارات اللازمة بنجاح. ومن جهة ثانية، كان الإمام أيضاً يؤمن ويدري أن الجماهير تحبّه وتثق به لذلك كان يعتزّ بهذه الثقة انطلاقاً من سلوكه العرفانيّ والأخلاقيّ والإيمانيّ. وهكذا تكوّن بين الإمام والشعب ميثاق كان ثمرة تلك الثقة المتبادلة بين الطرفين. وهذه الموضوعة تكتسى طابعاً أساسيّاً ومحوريّاً في عملية التعرّف على السيرة السياسية للإمام وقراراته ومبادراته. إنّ تشديده رحمه اللّه على دور الجماهير كان إلى درجة أنّه قال بخصوص برامج الإذاعة والتلفزيون :

«منذ أمد وأنا منزعج لأنّي حين أشغّل المذياع أو التلفاز أسمعهم يذكرونني هناك. علينا أن نعير قيمة للشعب، ونمنحهم الاستقلال، ونقف نحن جانباً فنشرف على خير الأمور وشرورها. أمّا أن تكون جميع الأمور بأيدينا، وتكون الإذاعة والتلفزيون بأيدينَا، بينما المساكين الذين يعملون لا يكون في أيديهم شيء، وتكون الأمور بيدنا نحن الذين لا نقوم بشيء، فهذه حالة غير سليمة برأيي»[1].

من أبرز صفات الحكومة الأمثل في تصور الإمام الخمينيّ تمتّعها بالمباركة العامّة للشعب في انبثاقها ودوامها، وهو ما يتبدّى في الانتخابات المباشرة وغير المباشرة (عن طريق انتخاب خبراء يختارون القائد).

---

(1) المصدر نفسه، ج 19، ص 206.

وكذلك مباركة الجماهير ورضاهم على صعيد أهداف الدولة وممارساتها ومسؤوليّاتها، وهو ما يتحقق عن طريق الإشراف والرقابة العامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و . . .

إذن، رباط القيادة بالشعب في هذا النمط من أنظمة الحكم رباط عميق وعاطفيّ وعقيديّ. وهذا هو السرّ الذى مكّن الإمام الخمينيّ من تأسيس وقيادة نظام سياسيّ جماهيريّ. أضف إلى ذلك أنّه في هذا اللون من الحكم وخلافاً لكلّ الأنظمة السياسية القائمة في العالم، لا تتخلى الجماهير عن مسؤولياتها بعد تعيينها للقائد ومشاركتها في الانتخابات، ولا تُترك لحالها، إنّما تُضمن مشاركتها في إدارة المجتمع الإسلاميّ وفي تقرير مصير النظام الإسلاميّ كأحد أهمّ واجباتها.

يرى الإمام الخمينيّ أن الحكومة الإسلامية تتشكّل على قاعدة الحب والإيمان المتبادل بين الجماهير والقيادة الصالحة. لذلك نراه يقول:

«القائد والقيادة في الأديان السماوية والإسلامية الكبري ليست شيئاً له قيمته بحدّ ذاته، فهي يمكن أن يحضّ الإنسان لا سمح اللّه على الغرور والتعالي»[1]

يعتبر الإمام علاقته بالناس علاقة أخويّة:

«أنا أخو الشعب الإيراني»[2].

كما يؤكّد على ضرورة وعى الناس ومشاركتهم في الحكومة وإشرافهم عليها ومواكبتهم لها، ويعتقد أنّ هذا الأسلوب من التعامل مع الحكومة هو أكبر ضمانة لتسويد الأمن في المجتمع.

(1) المصدر نفسه، ج 18، ص 43.
(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 145.

«وعي الناس ومشاركتهم وإشرافهم ومواكبتهم للحكومة المنتخَبة من قِبَلهم هو أكبر ضمانة لحفظ الأمن في المجتمع»[1].

يستشف من هذه المقولة أنّ الإمام يوزّع دور الجماهير في نظام الحكم المحبّذ إلى عدّة عناصر:

1 ـ الوعي.

2 ـ المشاركة.

3 ـ الإشراف.

4 ـ المواكبة.

5 ـ الانتخاب.

يقول رحمة اللّه عليه حول افتقار نظام الحكم للقاعدة التي يستند إليها:

«حينما لا يكون للقوة الكبرى قاعدة فلن تستطيع الوقوف على قدميها»[2].

كما كان الإمام يؤمن بالإرشاد والتعليم والتوعية في إطار قيادة الحكومة والمجتمع الإسلاميّ، قبل إيمانه بالتوجيه والتمثيل والنيابة، وذلك لكي تستطيع الجماهير أن تتحرّك تلقائيّاً وتساهم سياسيّاً وتشرَف على الحكومة وتواكبها. ولهذا بدأ الإمام في عبارته أعلاه بالوعي، لأنه إذا تحقق الوعي للجماهير، استطاعوا المضيَّ في بقية الطريق بحرّيّتهم وقدراتهم العقلية، أمّا إذا لم يتحلّوا بالوعى فسيكون من الصعب أو ربّما من المستحيل بالنسبة لهم التحرّك في السبيل الصحيح، إذ إن التحرّك في الظلام عملية مستحيلة، ولا بد من ضياء يبصر به الناس طريقهم

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 257 ـ 258.

(2) انظُر: **صحيفة النور**، ج 7، ص 4 ـ 7.

ويستطيعون التقدّم إلى الأمام. وهكذا يطرح الإمام الخمينيّ أربعة أدوار وأحوال تترتّب على الوعي.

يتّخذ الطابع الجماهيريّ للحكومة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ ثلاثة أبعاد هي: الانبثاق والاستمرار، (القيام على أساس أصوات الجماهير ومشاركتهم)، والعمل والواجبات (الخدمة العامّة)، والأهداف (المصلحة العامة). وفيما يلي نناقش الطابع الجماهيريّ للحكومة في كلّ واحد من هذه المحاور الثلاثة:

أ ـ الانبثاق والاستمرار: ابتناء الدولة على أصوات الجماهير ومشاركتهم:

تقوم الحكومة في رأي الإمام الخمينيّ على آراء الجماهير وإرادتهم وأصواتهم، وإذا فرضت الحكومة على الشعب فإنّها لن تكون حكومة إسلامية صالحة في تصوّره:

«نحن لا ننوي فرض شيء على شعبنا. لم يسمح لنا الإسلام أن نكون دكتاتوريّين، نحن تبع لأصوات الشعب. كيفما صوّت شعبنا فإنّنا سنتبعه. ليس لنا الحق... لم يعطِنا اللّه تعالى الحقّ، ولم يعطِنا رسول الإسلام الحقّ في أن نفرض شيئاً على شعبنا»[1].

و حول أبرز ضوابط ومعايير نظام الحكم الأمثل الذى يرنو إليه، يقول رحمه اللّه:

«أوّلاً أن يتوكّأ على أصوات الشعب، بحيث يشارك كلّ فرد من أفراد الشعب في انتخاب الشخص أو الأشخاص الذين يجب أن يتولّوا زمام المسؤولية وإدارة الأمور»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 212.

النقطة الثانية تتعلّق ببقاء الدولة واستمرارها، وفيها أيضاً يرى الإمام أنّ الحكومة ينبغي أن تنهض على مشاركة عامّة الجماهير، وأن يكون للناس دورهم في إدارة شؤون المجتمع عن طريق ممثّليهم ونوّابهم، وكذلك في الإشراف على عمل المسؤولين. فمثلاً كان الإمام يرى أن تعيين أعضاء شورى الثورة لم ينبثق عن حقّ شرعيّ وحسب، بل جاء نتيجة ثقة أكثريّة الشعب الإيرانيّ به:

«بموجب الحقّ الشرعيّ وعلى أساس ثقة الأغلبية الساحقة للشعب الإيرانيّ، تم تعيين شورى باسم شورى الثورة».

وكذا الحال بالنسبة لضرورة استمرار المشاركة السياسية للشعب، حيث يقول:

«لا بدّ للمسؤولين في هذه الحكومة أن يتشاوروا دوماً مع نوّاب الشعب لاتّخاذ القرارات، وإنْ لم يوافق النوّاب، فليس في وسعهم اتخاذ القرار بمفردهم»[1].

يعتقد الإمام الخمينيّ أن الساسة ورجال الحكومة عليهم أخذ الجماهير بنظر الاعتبار دائماً، وعدم نسيان قطاعات الشعب عند اتخاذ القرارات وتوزيع العائدات والإمكانات. وفي المقابل على الناس أن يتواجدوا في الميادين السياسية ويساهموا في تقرير مصيرهم ويشرفوا على تصرفات وأعمال المسؤولين والمدراء:

«إذا أراد الناس الحفاظ على الجمهورية الإسلاميّة، فيجب عليهم الحذر من أن ينحرف رئيس الجمهورية والوزراء ونوّاب المجلس من حيث نزوعهم إلى السلطة وتهافتهم على المال. إذا أراد رئيس

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 212.

الجمهورية أن ينشد القوة والهيمنة فليعلم عندها أنّ هذه علامة هزيمتنا. لذلك على الناس أنفسهم الوقوف بوجههم»[1].

ب ـ الأعمال والواجبات (الخدمة العامّة)

أهمّ واجبات الحكومة المحبّذة من زاوية نظر الإمام الخمينيّ هو أن تعتبر نفسها خادمة للمجتمع، وتسعى لضمان حاجات الناس ومستلزماتهم، لا أن تفكر بتأمين مصالحها الخاصة. فالحكومة حسب فهم هذا الزعيم الكبير وسيلة وأداة لتأمين حاجيات الناس وتقديم الخدمة لهم وتربيتهم وهدايتهم، وتحقيق العدالة، والرقيّ بهم إلى مستوى السعادة الدائمة. وإذن، فالسّاسة والمدراء أيضاً هم أدوات ووسائل لخدمة المجتمع والناس. وقد شدّد الإمام على هذه القضية مراراً في كلامه وكتاباته:

«من واجب الأئمّة والفقهاء العدول أن يستخدموا النظام الحكومي والتشكيلات الحكومية لتطبيق الأحكام الإلٰهيّة وإفشاء النظام الإسلاميّ العادل وخدمة الناس والجماهير. الحكومة بحدّ ذاتها ليست بالنسبة لهم سوى متاعب وآلام، ولكن ما الحيلة أمامهم؟ واجبهم يحتّم عليهم النهوض بهذه المهمّة. قضيّة ولاية الفقيه مهمّة وواجب لا بّد من القيام به»[2].

ويقول أيضاً:

«لو قالوا عني: خادم لكان ذلك أفضل من أن يقولوا قائد. ليست القيادة مهمّة، المهمّ هو تقديم الخدمة. لقد أوجب علينا الإسلام أن نقدّم الخدمة»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج 16، ص 32.

(2) **ولاية الفقيه**، ص 70 ـ 71.

(3) **صحيفة النور**، ج 10، ص 126.

وبهذا، فالخدمة التي يقدّمها القادة في الحكومة المثلى لدى الإمام الخمينيّ، هي واجب وتكليف رسمه لهم الإسلام كدين سماويّ ومدرسة إلٰهيّة منسجمة مع الفطرة والطباع البشرية وذات طابع عقليّ وإنسانيّ. وبالتالي فإنّ خدمة الناس هي أساس الحكومة في الإسلام. وحينما يتولّ الإمام زعامة مثل هذه الحكومة، نراه يقول في سياق هذا التصوّر:

«أنا أخو الشعب الإيرانيّ، وأعتبر نفسي خادمه وجنديّه»[1].

ويخاطب الحكومات كهيئات حاكمة في المجتمع الإسلامي قائلاً:

«الحكومة في الدولة الإسلامية في خدمة الشعب، ويجب أن تكون خادمة للشعب»[2].

بالإضافة إلى ذلك، يحتلّ احترام آراء الجماهير وارادتهم مكانةً رفيعة ومميّزة في الحكومة الأمثل من وجهة نظر الإمام الخُمينيّ. وقد كان هذا الجانب مهمّاً بالنسبة له إلى درجة أنّه لم يكن على استعداد لتنفيذ رأيه الشخصيّ في كثير من الأحيان، بل كان يحاول معرفة رأي الجماهير في تلكم الموضوعات.

أضف إلى ذلك أنّه قدّس سرّه لم يكن ليدفع الجماهير باتجاه معيّن أو يفرض عليهم أمراً ما حسب تشخيصه ورأيه إذا لم يتوفّر لديهم الاستعداد الكافي لذلك. لقد كان يحترم تصوّراتهم وآراءهم ما لم يهدّد الثورة والقيم الدينية والإسلاميّة خطر حقيقيّ. وإلى جانب ذلك كان يحاول في بعض الظروف خلق الوعي اللازم لدى عامّة الناس عبر خطاباته ونداءاته حتى يكونوا على استعداد لتقبل الحقيقة والواقع.

وربّما أتيح القول: إنّ الخطّ الأحمر الوحيد الذي عمل وفقه الإمام

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 145.
(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 238.

في علاقته مع الجمهور هو التعدّي على الإسلام والقيم الإسلاميّة، فقد كان هذا الأمر كبيراً جدّاً عليه، لذلك كان يتصرّف في مثل هذه الحالات من دون تصبّر أو تردّد.

ج ـ الأهداف (المصلحة العامّة)

من خصائص الحكومة الأمثل في فكر الإمام الخمينيّ هي أن تقوم على أساس المصالح العامّة، وتكون لها القدرة الكافية على تشخيص المصالح، ولا تتحرّك إلاّ وفقاً للمصالح العامّة، ولا يستمرّ بقاؤها إلاّ بهذا الشرط والسّمة. ثمّة عبارة لبعض كبار الفقهاء فحواها: (الحاكم منصوب للمصالح)، هذا القول للشيخ المفيد وصاحب الشرايع، فوظيفة الحاكم أو القائد تشخيص المصالح والعمل بها وتطبيقها[1].

وإذن، تشخيص المصالح السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية للمجتمع، أي ما هو لصالح الأمّة والمجتمع الإسلاميّ، مهمّة تقع علي عاتق القادة والمسؤولين، وحكمهم في هذه الحالات نافذ. كان الإمام الخمينيّ يقدّم دوماً مصلحة الشعب ومصلحة النظام السياسيّ على سائر المصالح، ويرى أنّ صيانة النظام الحاكم وحراسته من أوجب الواجبات، فكان يجابه أيّ شخص أو فئة أو تيّار أو تفكير يتعارض مع مصلحة النظام حتى يبقى هذا النظام الإسلاميّ قويّاً فاعلاً. ومن البديهيّ أنّ الحفاظ على عزّة النظام الإسلاميّ واقتداره المتأسّس على ضوابط الشرع والقوانين الإسلامية والمرتكز إلى أصوات الأغلبيّة وإرادتها، إنّما هو فريضة واجبة شرعاً على كلّ فرد من أفراد الأمّة، والحكومة الرامية إلى تحقيق المصلحة هي من أحكام الإسلام الأوّليّة المتقدّمة على كافّة الأحكام الفرعية.

---

(1) آذرى قمى، **الحكومة الإسلامية، الديمقراطية ومتطلّبات العصر**، حوار، مجلّة «رسالة»، ربيع 1991، ص 2.

«الحكومة وهي شعبة من الولاية المطلقة لرسول اللّه (ص) من أحكام الإسلام الأوّليّة، فهي مقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصيام والحجّ. بمستطاع الحاكم هدم مسجد أو منزل يقع على الطريق ومن ثم ردّ الثمن على صاحب المنزل. بمقدور الحاكم تعطيل المساجد عند اللزوم... بوسع الحكومة إلغاء العقود الشرعية التي أبرمَتْها مع الناس من جانب واحد حينما تصطدم تلك العقود بمصالح البلاد والإسلام، وبإمكانها الحؤول دون أيّ أمر يتناقض مع مصالح الإسلام، عباديّاً كان هذا الأمر أو غير عباديّ، طالما كان كذلك. تستطيع الحكومة منع الحجّ موقّتاً، وهو من الفرائض الإلٰهيّة المهمّة، حينما يكون بخلاف صلاح البلد الإسلاميّ»[1].

ويؤكّد في تتمّة قوله هذا:

«ما قيل لحدّ الآن، وما قد يقال ناجم عن عدم المعرفة بالولاية الإلٰهيّة المطلقة. ما قيل: إنّه أشيع أن المزارَعة والمضاربة وما إلى ذلك ستذهب بها تلك الصلاحيات من بين الفوائد، أقول عنه بكلّ صراحة: حتى على فرض ذلك فهذا من صلاحيات الحكومة، بل إنّ قضايا أهمّ وأكبر لا يمكنها أن تكون مزاحمة»[2].

قال هذا الإمام الخُمينيّ في جوابه على رسالة من رئيس الجمهورية آنذاك بشأن صلاحيات الحكومة الإسلاميّة.

وعموماً، فإنّ قضيّة المصلحة الإسلاميّة ومصلحة الجماهير (المصلحة العامّة) أهمّ ركن في رسم صلاحيات الحكومة الإسلاميّة وأهدافها. بإمكان الحكومة أن تضحّي بكلّ شئ لأجل المصلحة العامّة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 180.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 170ـ 171.

ومصلحة الإسلام. وجدير بالذكر أنّنا لا نرى تناقضاً بين هذين. والحصيلة هي أنّ هذه الدولة مخوّلة بفعل كلّ ما تتوقّف عليه مصلحة المجتمع الإسلاميّ، وبالتضحية بالمصالح الفردية لأجل المصالح العامّة إذا اقتضت الضرورة، فالحكومة المحبّذة هي تلك التي تتجانس مع مصلحة الشعب. «باستثناء الحكومة الإلٰهيّة، تتعارض كلّ الحكومات مع مصلحة الناس، وهي إذن حكومات جَور»[1].

الشعبة الثانية من خصائص الحكومة الأمثل:

في خاتمة هذه الدراسة نشير باختصار إلى فئة أخرى من خصائص الحكومة المحبّذة في فهم الإمام الخُمينيّ (خصائص الشعبة الثانية):

1 ـ العلم والوعي:

من أهم السّمات والمؤشّرات الدالّة على صلاح الدولة وعي مدرائها وساستها وسعة علومهم ومعارفهم واطّلاعهم على القانون والكتاب الإلٰهيّ. إذا كانت الحكومة التي نصبو إليها حكومة قانون فلا بد أن ترتكز على أساس العلم بالقانون والمعرفة بمتطلّبات العصر والظروف السياسية الراهنة. وحسب تعبير الإمام:

«لأن حكومة الإسلام حكومة قانون، من الواجب على المسؤول أن يكون على علم بالقوانين. . . .»[2].

ويقول عن حدود علم المسؤولين:

«إذا لم يعرف المسؤول الشؤون القانونية فلن يكون جديراً بالحكم . . .طبعاً ليس من الضروريّ أن يعرف المدراء والعسكريّون والموظفون

---

(1) كشف الأسرار، ص 186.

(2) ولاية الفقيه، ص 58 ـ 59.

في الدوائر جميع قوانين الإسلام فيكونوا فقهاءَ، إنّما يكفي أن يعلموا القوانين ذات الصلة بأعمالهم ووظائفهم»[1].

2 ـ الاجتهاد في الحكومة

الاجتهاد في أصله اللغويّ بمعنى غاية الجهد والسعي لتحقيق أمر من الأمور. وهو في المصطلح الفقهيّ القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من المصادر والأدلّة الشرعية (الكتاب، السنّة، الإجماع، العقل)، فالمجتهد هو من يبلغ هذه المرتبة عبر غَوره في الكتب العلمية وتمرّسه الطويل في فهم الدين.

في مضمار الاجتهاد، ينبغي التنبّه إلى أنّ ظروف الزمان والمكان لها تأثيرها في عملية الاجتهاد. ومن جهة ثانية لا بد من تعميق وتوسيع مديات علم الاجتهاد نظراً لشمولية الدين الإسلامي، واتساع الرقعة الزمانية والمكانية لموضوعات الفقه الإسلاميّ، وتنامي القضايا والمشكلات الراهنة في شتّى المجالات السياسية والحكومية والاقتصادية والاجتماعية و... إلخ. ولا مندوحة من تطوير الاجتهاد حتى يغدوَ قادراً على الإجابة عن المسائل السياسية والاجتماعية المستحدثة. وهكذا، لا بد أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً لاستيعاب المقتضَيات المستجدّة والتغيّرات الطارئة وملاءمة الشرع مع الظروف والضرورات الموجودة. وبهذا ستعاضد الآراء الاجتهادية الحكومة في إدارة الأمور بشكل أفضل خلال كلّ الحقب والأطوار الزمنية، وبذلك يصار إلى تشخيص واجبات السلطة ضمن إطار متطلّبات العصر. يقول الإمام الخمينيّ في هذا الصدد:

«ينبغي أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً في الحكومة الإسلاميّة،

(1) المصدر نفسه، ص 60 ـ 61.

فطبيعة الثورة والنظام [الإسلاميّ] تقتضي دوماً أن تعرض الآراء الاجتهادية ـ الفقهية في شتى الحقول بكلّ حرية وإن كانت متضاربة. وليس بمقدور أحد أو من حقّ أحد الحيلولة دون ذلك. بَيدَ أنّ المهمّ هو المعرفة الصائبة للحكومة والمجتمع حتى يمكن البرمجة لصالح المسلمين في إطار النظام الإسلامي. . .»[1].

3 ـ العقل والحكمة

العقل والحكمة من منظور الإمام الخمينيّ من أبرز سمات ومعايير الحكومة المحبّذة، فالافتقار إليها يسقط الحكومة عن الصلاح والايجابية. العقل والحكمة هما الاساس الضروريّ للعديد من المعايير والمؤشّرات الأخرى كحسن التدبير، وحسنِ السياسة، والعلم والوعي، والمعرفة بمتطلّبات العصر، وقوة العزيمة، وثبات الرأي، والاكتمال العقيديّ، والصلاحيّة الأخلاقيّة و. . . إلخ.

4 ـ الاكتمال العقيديّ، والصلاحية الأخلاقية، والتقوى

لا بدّ أنّ تتحلّى الحكومة عموماً، والحكّام والمسؤولون خصوصاً بمعتقدات سليمة، وبدرجة عالية من التقوي، لا سيما التقوى السياسية، حتى يكونوا قادرين على تحقيق الأهداف المتبغاة من الحكم والنهوض بمسؤوليّاتهم. الحكومة من وجهة نظر الإسلام عهد الخالق العظيم، لذلك فهي لا تنال الظالمين والمذنبين والملوثين بإدراك المعصية.

يتعيّن على الزعيم أو المدير أن يتحلّى بالكمال العقيديّ والأخلاقيّ وأن يتّصف بالعدالة، ويكون طاهر الجانب من الذنوب والمعاصي. فالذي يريد تطبيق الحدود وتنفيذ القوانين الجزائية الإسلامية، وإدارة بيت المال والشؤون الاقتصادية للبلاد، والذي يريد اللّه أن يوكَل إليه أمر

---

(1) **صحيفة النور**، ج 21، ص 47.

عباده، يجب أن لا يكون من أهل المعاصي والذنوب ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]، فاللّه تبارك وتعالى لا يمنح الجائر مثل هذه الصلاحية[2].

5 ـ حسن التدبير والإدارة:

و من الشروط والمؤشّرات المهمّة للحكومة المحبّذة حسن التدبير والإدارة الصائبة للأمور، وهو ما يسمّى أحياناً (حسن التدبير) أو (حسن السياسة) أو (حسن الإدارة)، وقد شدّد الإمام الخمينيّ بدوره على هذه القضية، وذكرها أحياناً ضمن العقل أو العلم.

6 ـ تقبّل النقد واستشارة الآخرين:

تقبّل النقد واستشارة الناس من المميّزات المهمّة الأخرى للحكم الأمثل في نظر الإمام الخمينيّ. فالحكومة المعرضة عن استشارة الجماهير أو نوّابهم، والزاهدة في نقد الناس لها وإشرافهم عليها، إنّما هي حكومة أقامت أسس صرحها على أرض الاستبداد.

المصادر:

1 ـ الإمام الخمينيّ، **كتاب البيع**، قم، انتشارات اسماعيليان، ج5، ص 472.

2 ـ أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد روحاني، طهران، شركت انتشارات علمي و فرهنكي، ط5، 1989، ص 315-316.

3 ـ عبد الرحمن عالم، **أسس علم السياسة**، طهران، نشر نى، ط1، 1372هـ، ص269.

4 ـ أرسطو، **السياسة**، ترجمة حميد عنايت، طهران، شركت سهامي كتابهاي جيبي، ط4، 1985، ص 119.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 124.

(2) **ولاية الفقيه**، ص 61.

5 ـ الغزاليّ، **فضائح الباطنية**، القاهرة، الدار الغرمية للطباعة والنشر، 1283هـ، ص180.

6 ـ **صحيفة النور**، ط1، ج3، ص.13 راجع ايضاً: باقي لقاءات الإمام الخمينيّ في خريف وشتاء 1978 ـ 1979م، خصوصاً في باريس.

7 ـ الإمام الخمينيّ، **كتاب البيع**، م س، ج 2، ص 437.

8 ـ **صحيفة النور**، ج 4، ص 169.

9 ـ راجع: محمّد حسن رجبي، **السيرة السياسية للإمام الخميني**، طهران، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط1، 1990م، ص9.

10 ـ السيد محمد حسين الطباطبائى، **دراسات إسلامية**، ج 1، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ص193.

11 ـ الإمام الخمينيّ، **كتاب البيع**، ج 2، بحث الولاية.

12 ـ **صحيفة النور**، ج5، ص 29، الأفكار الاقتصادية للإمام الخمينيّ، ص 223.

13 ـ **صحيفة النور** (طبعة جديدة مزيدة ومنقحة) ج1، ص 444.

مفهوم الحريّة
في فكر الإمام الخمينيّ

د. عبد الوهاب فراتي(*)

1 ـ مفاهيم من قَبيل الحرية والمجتمع المدنيّ والديمقراطيّة وطبيعة العلاقات التي تربط بين هذه المفاهيم والدين، أضحت اليوم من أهّم الاستفهامات والموضوعات المطروحة على بساط البحث في الفكر السياسيّ ببلادنا. ولا مراء أنّ الحرية بمفهومها العصريّ فكرة جديدة ليس لها ماضيها في تاريخ الفكر الدينيّ، وبكلمة ثانية: ليس بمقدورنا من أجل تحليل هذه الموضوعة أن نلوذ بمفردات وأفكار من قبيل الجبر والاختيار، فالحرية الفلسفيّة أو ما أطلق عليه الاختيار والتفويض في مقابل الجبر من الإشكاليّات القديمة في الكلام والفلسفة الإسلامية. كما أنّ الحرية العرفانية التي تعني التحرّر من الرغبات الدنيويّة لها سابقتها الممتدّة في الأفكار العرفانية الإسلامية. أمّا الحرية التشريعية التي تطرح للبشر تحت عنوان الإنسان الحر مقابل الإنسان المملوك أو العبد، فرغم أنّها لا تشغل موقعاً متقدّماً وأصيلاً في الثقافة الإسلامية، ولكن بالنظر لوجود العبيد والإماء في عصر التشريع، نرى أنّها قد نوقشت تحت عناوين عدّة في النتاجات الفقهيّة الإسلامية.

(*) تعريب: حيدر نجف

طبعاً قد يذهب مفكّر في تحليله لمفهوم الحرية إلى اعتبارها مبتنيةً على مفهوم الاختيار أو متأخّرة عنه، ويعمد إلى قراءتها قراءة إسلامية بعد أن يجترح بعض الإصلاحات والتعديلات لصالحها، ولكن يبقى من المتعذّر إقامة تواشج منطقيّ بين الحرية بمفهومها الفلسفي والحرية بمعناها العصريّ (التحبيذيّ). طبعاً كان ثمّة علماء قالوا بالمبنى الفلسفيّ للجبر أو شبهة الجبر، فسلكوا سلوكاً تحريرياً على الصعيد السياسيّ (كالمرحوم الآخوند الخراسانيّ في ثورة الدستور الإيرانية المشروطة). كان هناك علماء آخرون رفضوا هذا المبنى وانحازوا للاختيار التكوينيّ عند البشر، فاستنتجوا بالتالي أنّ مثل هذه الحريّات الاجتماعية والسياسية تفضي إلى هدم الدين (آراء الشيخ فضل اللّه نوري).

2 ـ تصوّرات الإمام الخمينيّ بشأن الحرية هي في الحقيقة انعكاس لرؤيته حول الواقع، لا حول مفهوم الحرية في العالم الغربيّ، كما يمكن أن تعدّ هذه التصوّرات ردود فعل حيال استيراد هذا المفهوم إلى إيران. يعتقد الإمام الخمينيّ أنّ الحرية بمعناها العصريّ لها مفهوم غير مسبوق تطرّق إلى إيران منذ عهد الثورة الدستورية (مطلع القرن العشرين) فصاعداً، وليست لها طابع محليّ أو إسلاميّ. أسئلة من قَبيل: ما هي تعاريف الحرية في الغرب، وبأية المعاني تفهم وتنتشر هناك، وما هي المكوّنات والعناصر التي تتألّف منها الحرية في المنظومة الفلسفية الغربية؟ لم تكن من قَبيل الأسئلة التي اهتمّ الإمام الخمينيّ بنَحتِ اجابات وافية لها. فالذي كان يحضّه على نقد الحرية هو تسرّب جملة من مظاهر الحرية الإباحيّة المخربّة إلى بلده إيران الذي لم يكن ليجرؤ على تلقّف أنفاسه تحت نِير حكومة شديدة الاستبداد. لم تكن تلك المظاهر متناغمة مع الهويّة الإيرانية ولامع القيم والتعاليم الدينية، لذلك سحب الإمام الخمينيّ هذه الموضوعة إلى دائرة الأوامر والنواهي الأخلاقية الدينية محاولاً بذلك إضفاء مفهوم جديد على الحريّة داخل إطار الشريعة واعتباراتها، والحؤول دون تفشّي مثالبها المستوردة.

أ ـ رؤية الإمام الخمينيّ لمظاهر الحرية في الغرب

الرؤية النقديّة للإمام الخمينيّ بشأن الحرية في الغرب تبتني على ثلاثة أجزاء:

أوّلاً: تتعارض الحرية الغربية مع السنن الإنسانية والأخلاق الحميدة، ولا تدرج داخل أطر القواعد والضوابط والالتزامات(1).

ثانياً: حتى لو كان في الغرب شيء اسمه الحرية فإنّها شيء صوريّ يفتقر لأية موضوعية، إذ يمكن رصد انتهاكات صارخة للحرية في كِلا المدرستين الحداثيّتين الكبريَين (الماركسية والليبرالية) على يد أنظمة دكتاتورية كالحزب الشيوعيّ والاستبداد العنصري الذي تمارسه الأكثريّة في الغرب. يقول الإمام الخمينيّ في هذا:

(الذين يتشدّقون بالشيوعيّة وما شاكل، نراهم أكثر غطرسة من الجميع، وأشدّ دكتاتورية من الكلّ، وشعوبهم تعاني من الاضطهاد والعبودية. ليست هناك حرية لأحد في تلك البلدان. كما لا توجد حرية في البلدان الغربية أيضاً. لو كانت هناك حرية، فماذا فعل السود المساكينُ حتى يتعرّضوا لكلّ هذه الضغوط)(2).

ثالثاً: لا يعني هذا تجاهل العناصر أو المصاديق الإيجابية للحرية في الغرب، فحرية التعبير عن الرأى وحرية الانتخاب وحرية الكتابة والقراءة من حسنات الحرية في البلدان الغربية. بيدَ أنّ الجوانب السلبية من الحرية الغربية هي التي تمّ استيرادها بشكل تراجيديّ إلى بلادنا.

(لا يمنحنا الغرب شيئاً مفيداً، لديه أشياء مفيدة لكنّه لا يعطينا إياها،

---

(1) «صحيفة النور»، ج7، ص181.

(2) المصدر نفسه، ج 12، ص 115.

لا يصدّرها لنا، ما يصدّره لنا هو تلك الأمور التي تتفسّخ لها بلادنا[1].

الحرية التي استوردوها لإيران في عهد ذلك الوالد وولده، ليست ذاتها التي كانت في الغرب. أو هذه الديمقراطية التي يزعمونها ويريدونها لإيران ... الحرية التي صدّروها لإيران والبلدان الشرقيّة هي حرية الأمور المفضية إلى تفسّخ شعبنا وشبابنا)[2].

ب ـ نقد الإمام الخمينيّ للحرية في إيران خلال العهد الدهلويّ

1 ـ السمة البارزة للحرية في إيران إبان العهد الدهلوي هي أنها كانت (مستوردة) أو (استعمارية). هذا اللون من الحرية الذى وفد إلى إيران بصفة رسمية، كان في الحقيقة تمزيقاً وتشويهاً للحرية الكليّة السائدة في الغرب. وعلى حدّ تعبير الإمام:

(لم يكن الرجال أحراراً في زمانه، ولا النساء، ولا الصحافة، ولا الإذاعة ولا أي شيء آخر. لم تكن هناك حرية، كان هناك اسم الحرية والحديث عنها والدعاية لها بكثرة. الحرية التي كانوا يريدونها لبلادنا حرية تفسد شبابنا وتفسد شابّاتِنا أيضاً. الحرية التي أرادوها وأنا أسميها الحرية المستوردة والحرية الاستعماريّة حرّية يريدونها لبلدان يرومون أن تكون تابعة للغير .. هذه هي الحرية التي يهدونها لنا... يقال: إنه كانت هناك من طهران إلى آخر شميران المئات من دُورِ الفساد فيها أسوأ أنواع الفساد، هناك حرية مثل هذه الأمور، أمّا حرية الكتابة فلا، حرية التعبير عن الرأي فلا. هذه هي الحرية التي نادوا بها... حرية أن تكون حانات الخمر أكثر من محلات بيع الكتب، ودُور البغاء أكثر من دور العلم)[3].

(1) المصدر نفسه، ج10، ص 55.
(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 257.
(3) المصدر نفسه، ص 143.

2 ـ مع أنّ دستور ثورة (المشروطة) في ايران قبل تولّي العائلة الدهلوية زمام الحكم في إيران كان يتضمن أشكالاً معيّنة من الحرية، إلاّ أنّ هذه الأشكال المكتوبة لم تطبق إطلاقاً، إنّما جرى تكريس مظاهر أخرى من الحرية في مشروع التحديث الإيرانيّ، لم يكن لها على حدّ تعبير الإمام أية جذور في الثقافة الإسلامية الإيرانية:

(ما نناديي به هو أن اعمَلوا بالدستور، الصحافة حرّة، دعوهم يكتبوا الحقائق. إذا كان لكم دين فاعملوا بدينكم. وإذا كنتم تعتبرون الدين رجعيّاً فاعملوا بموجب الدستور[1]. الدستور يصرّح بحرية الصحافة وأنتم لا تمنحوننا الحرية[2]، ليست لكم القدرة على منح الحرية، الخائن خائف)[3].

ج ـ الإمام الخمينيّ ومفهوم الحرية

1 ـ الحرية الفلسفية: استخدم الإمام الخمينيّ الحرية في أفكاره الكلاميّة والسياسية بمعنيين: الحرية الفلسفية أو الوصفية أو لنِقُل الاختيار (Free-will) والحرّية الحقوقيّة أو التحبيذيّة (om Freed). تقوم الحرية الفلسفية من منظور الإمام ـ على تحليلٍ لطبيعة الإنسان وماهيّته طرَحه في كتاب (الطلب والإرادة). الموضوعة الأهّم في تحليل ماهيّة الإنسان لدى المتكلّمين المسلمين هي كون الإنسان مجبراً أو مختاراً. وجهة نظر الإمام في هذا المضمار متطابقة مع الفكرة الإماميّة الشهيرة (أمر بين الأمرين) التي ترى أنّ الإنسان يقف على أرضيّة وسيطة بين الجبر والاختيار. والواقع أنه يرى نظريّة الأشاعرة القائلة بإجبار الإنسان تضييعاً لحقوق المخلوقين، ونظرية المعتزِلة القائلة بالتفويض شركاً بالله عز وجل.

---

(1) تصريحات الإمام بعد إطلاق سراحه من السجن، 25/ 2/ 43 (15/ 5/ 1964م).

(2) المصدر نفسه.

(3) رسالة الإمام المفتوحة إلى هويدا، 27/ 1/ 46 (16/ 4/ 1967م).

(ليس ثمّة في كل الوجود فاعلٌ مستقلّ سوة اللّه، أمّا سائر الموجودات فكما أنّها غير مستقلّة في أصل الوجود بل هي ربطٌ محض ووجودها عين الفقر والتعلّق، أي أنّها ربط واحتياج صرف، كذلك صفاتها وآثارها وأفعالها ليست مستقلّة. الموجودات لها صفات وآثار وتقوم بأعمال معيّنة لكنّها ليست مستقلّة في أي من هذه الأمور... تقول الآية المباركة: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾... أي أنّها تثبت المشيئة للخلق وتعبّر في الوقت ذاته عن تبعيّة هذه المشيئة للمشيئة الإلٰهيّة، ولا تريد أنّ تقول أن هناك شيئين يؤثّران هما: مشيئة الخلق ومشيئة الخالق، أو إنّما تؤثّران بالاشتراك، بل إنّ مشيئة الإنسان تمكّن من ظهور المشيئة الإلٰهيّة، وهي عين الربط والتعلّق بمشيئة اللّه)[1].

2 ـ الحريّة الحقوقيّة أو التحبيذية: في حين تعالج الحرية الفلسفية قضية الجبر والاختيار في أفعال الإنسان، أي أنها نقاش حول (الوجود والعدم)، تعني الحرية الحقوقية بترك الإنسان حرّاً في اتّخاذ قراراته وممارسة أفعاله، أى انها نقاش حول الينبغيّات (ما يجب وما لا يجب)[2]، وقبل أن نخوض في وجهة نظر الإمام الخمينيّ حول الحرية التحبيذية لا بد لنا من الإلماح إلى نقطتين:

أولاً: التنوع والغموض الذي يسود تعاريف الحرية التي تصل كما يقول (آيزيا برلين) إلى 200 تعريف[3] قد يغلّف آراء الأفراد بالغموض ويجعلها مضببة. ثانياً: لم يقدّم الإمام الخمينيّ حول هذا الشق من الحرية دراسة متكاملة منظّمة، لذلك يجب أن لا نتوقع منه تقديم تعريف

---

(1) روح اللّه الموسويّ الخمينيّ، **الطلب والإرادة**، عن الترجمة الفارسية لأحمد الفهري (طهران، مركز انتشارات فرهنگش وعلمي، 1983، ص74).

(2) حميد حيدري، **الحرية في الفكر السياسي للإمام الخمينيّ**، مجلة (متين)، العدد 2، ص120.

(3) موقع الحرية في النظام السياسي، **مجلّة (معرفت)**، العدد 26 (ندوة).

جامع مانع للحرية. ومع ذلك يمكن عبر ملاحظة أسئلة المراسلين الأجانب ولا سيّما الصحفيّة الإيطاليّة المعروفة (أوريانا فالاشي) بلورة تعريف للحرية قدمه الإمام الخمينيّ في أقواله وإجاباته. في معرض الإجابة عن سؤال وجهته له الصحفيّة المذكورة وطلبت منه تقديم تعريفه المبسط للحرية، يقول الإمام:

«ليست الحرية شيئاً يمكن تعريفه. الناس عقائدهم حرّة، لا أحد يلزمهم أن تكون لهم هذه العقيدة تحديداً، لا أحد يلزمكم أن تسيروا في هذه الطريق تحديداً. لا أحد يلزمكم أن تنتخبوا هذا، لا أحد يلزمكم أين تعيشون أو أي مهنة تختارونها هناك. الحرية شيء واضح»[1].

التعريف هذا قريب للتعريف الذي يقدّمه روسّو للحرية حين يعتبرها سيادةً على الذات. وتعريف جون لوك ايضاً قريب من هذا التعريف حيث يعدّ الحرية قدرة يتمتّع بها الإنسان للقيام بعمل معيّن أو اجتناب عمل معيّن. يبدو من التعريف أعلاه أنّه يركّز على تبيين المعنى اللغويّ للحرية فقط ولا يتطرّق للحدود السياسية والاجتماعية للحرية. والواقع أنّ التعريف المبسّط أعلاه هو ذاته الذي صاغه الإمام للحرية الفلسفية (إن شاء فعل وإن شاء ترك). ولكن نظراً لأنّه استكمل هذا التعريف في محاورات أخرى ورسم له حدوداً وقيوداً سياسية واجتماعية متنوعة على غرار ما فعل كانط حين قال: (الحرية هي الاستقلال عن كلّ شيء سوى القانون الأخلاقي) أو ارسطو الذى أكّد (الحرية تعني قبول قوانين الدول المختلفة التي تحكم بالتناوب). لذا يمكن القول أنّه: توسّع بالحرية إلى

---

(1) «صحيفة النور»، ج9، ص. 85 انطلق البعض من هذه الكلمات ليقول إنّ رأي الإمام الخمينيّ وآيزيا برلين بشأن الحرية واحد، وهذا لا يبدو صواباً. فـ«الحقّ» في فكر الإمام حصيلة غاية الإنسان والعالم وثمرة مسألة الفاعلية، والحرية يجب أن تبتني علي مثل هذا الحقّ. وفي هذه الحالة ستختلف قراءة الإمام للحرية عن قراءة برلين التي تفيد «الحرية السلبية» اختلافاً ماهويّاً.

مجالٍ من عدم التدخّل له حدّان: أولاً عدم الإخلال بالأصول الدينية، وثانياً عدم الإخلال في شؤون الدولة والمؤسّسات المدنية[1].

«ليس معنى الحرية أن يتآمر شخص أو يطلق كلاماً ينكسر له الشعب ويُهزم، وتنكسر النهضة، ليست هذه حرية. جميع الناس أحرار في إطار نهضة الثورة الإسلامية هذه. الذين لديهم آراء يستطيعون التعبير عنها من أي فرقة كانوا. ولكن إذا أرادوا أن يتآمروا وأرادوا أن يهدموا الإسلام، ويهدموا المؤسّسات الناشطة إسلامياً في الوقت الحاضر، فهذا غير ممكن»[2].

من البديهيّ أن التعريف الأخير للحرية يمكن ان يعدّ تعريفاً متحرّكاً مرناً، فممارسات من قَبيل التآمر والهدم والنهضة والمؤسّسات المدنية تقبل تفاسير وقراءات مختلفة، لذلك ينبغي التنقيب في السيرة العملية للإمام وكلماته وأحاديثه التفصيلية للاقتراب من موقفه.

د ـ الإمام الخمينيّ وقِيمة الحرّية

يعتقد الإمام الخمينيّ أن الحرية من حقوق الإنسان الأساسية التي مُنحَت له منذ مطلع الخِلقة. الحرية التي كثيراً ما نعتها الإمام الخمينيّ بـ(النعمة الإلٰهيّة الكبرى) و(الهديّة السماوية) و(الأمانة الإلٰهيّة) لا تعدّ (امتيازاً) تمنحه الحكومة وقد تسلبه متى ما شاءت. الحرية حقّ كحقّ الحياة يتمتّع به الإنسان حتي قبل تكوين المجتمع وتشكيل الحكومة، ومن واجب الحكومة حماية هذا الحقّ.

«لقد ثار بلدنا اليوم، وهذه الثورة ثورة من واجبنا جميعاً أن نتبعها... إنّها منطق يجب علي الإنسان أن يتبعه. أنّهم يطالبون بحقوق

---

(1) **الإمام الخمينيّ والحرية السياسية**، صحيفة (همشهري)، 11/ 3/ 78 (1/ 6/ 1999م).

(2) صحيفة النور، ج 12، ص103.

الإنسان الأساسية، إنّه لمن الحقوق الأساسية والأوليّة للإنسان أن يروم الحرية وأن يريد التحدّث بحرية[1]. ما هذا الواقع الذي يسود إيران ؟! أيّة حرية هذه التي تفضّلوا بإعطائها ؟! وهل الحرية تُعطي؟ هذه الكلمة بحدّ ذاتها جريمة، كلمة أنّنا أعطينا الحرية جريمة. الحرية حقّ الناس . . الحرية التي تعطى ليست حرية حقيقية»[2].

النقطة المهمّة هي أن الإمام الخمينيّ يتوكّأ على حقوق الإنسان لتثبيت حقّ الحرية: حقوق الإنسان تصرّح بأنّ كلّ فرد من أفراد الشعب حرّ في التعبير عن معتقداته[3]، و«من حق هذا الشعب وكلّ شعب أن يقرّر مصيره بنفسه. هذا من حقوق الإنسان المذكورة في ميثاق حقوق الإنسان»[4].

هـ ـ الإمام الخمينيّ وأشكال الحرّية

1 ـ الحرّية الاجتماعية: سبق أنّ ذكرنا أن الحرية التحبيذيّة لدى الإمام الخمينيّ تختصّ بمساحة من عدم التدخّل له حدوده وتخومه، أمّا كيف يتمّ رسم هذه الحدود فهذا ما يستلزم مراجعة أحاديثه وآثاره.

1 ـ حرية العقيدة والتعبير عن الرأي: من أهم مصاديق الحريّات السياسية والاجتماعية الحرية السياسية وحرية التعبير عن الرأي أو حرية النشر، ذلك أنّ حريات ما قبل التعبير عن الرأي كحرية التفكير تعدّ تلقائية وغير إرادية في بعض الحالات، ومن المتعذّر الاطّلاع عليها والحؤول دونها ما لم تظهر على شكل أحاديث علنية أو كتابات.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 130.
(2) المصدر نفسه، ص 67.
(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 76.
(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 125 ـ 126.

حرية التعبير عن الرأي والمعتقد منحى أساسيّ في الفكر السياسى للإمام الخمينيّ، وهذه الحرية يتمتع بها كافّة الأفراد والجماعات والأحزاب السياسية، أي أنّ هذا التحبيذ لايختص بأتباع وأنصار النظام الإسلاميّ. لذلك نراه يؤكّد في إحدى كلماته على أنّ الاقليّات الدينيّة حتى الشيوعيين أحرار في التعبير عن معتقداتهم في الجمهورية الإسلامية[1]. وما يرسم حدود هذه الصورة من صور الحرية هو (تعرض مصالح الشعب للخطر). في معرض الإجابة عن السؤال: ما هي الحدود التي تعتقد بها فيما يتّصل بحرية التعبير عن الرأي والعقيدة، وهل ترى أنّه لا بد من قيود أم لا؟ يقول الإمام الخمينيّ: (إذا لم يكن فيها ضرر على الشعب، فالتعبير عن أي شيء حرّ. الأشياء غير الحرّة هي التي تضر الشعب)[2].

وأضاف إجابةً عن السؤال: هل تعتقد أن الجماعات اليسارية والماركسية ستتمتّع بحرية النشاط:

«إذا أضرّت بالشعب فستُمع، وإنْ لم تكن كذلك وكانت مجرد تعبير عن المعتقد فلا مانع منها. الناس جميعاً أحرار إلاّ الحزب الذى يتعارض ومصلحة البلاد»[3].

2 ـ الأقليّات الدينية: أبناء الأقليّات الدينية في فكر الإمام الخمينيّ سواء كانت «زرادشتية، أو يهودية، أو نصرانية، أو سنية»[4] هم «أخواننا في الإيمان»[5] وهم «أحرار في تطبيق أعرافهم الدينية والاجتماعية»[6]،

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 48.
(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 258.
(3) المصدر نفسه، ص 258.
(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 98.
(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 161.
(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 103.

و«الحكومة الإسلامية بدورها من واجبها حماية حقوقهم وأمنهم»[1]، فهُم جميعاً ريرانيّون ويتمتّعون كأؤ إيرانءّ آخر «بحق تعيين المحامؤ، وحق التصويت، وحق إبداء الرأؤ والعقيدة»[2].

3 ـ حرية المرأة: يعتقد الإمام الخمينيّ أنّه «ليس ثمة فارق بين المرأة والرجل من حيث الحقوق الإنسانية فكلاهما إنسان»[3] لذا فالمرأة تحظى بحقّ الحرية شأنها شأن الرجل، هذا أوّلاً، وثانياً: حيث إنّ «اهتمام الإسلام للمرأة أكبر من اهتمامه للرجل»[4] لذا كانت حقوق المرأة أوسع نطاقاً من حقوق الرجل، فمن حقوقها الثابتة (حقّ الدراسة، حقّ العمل، حقّ الملكية، حقّ التصويت، حقّ الترشيح حق أن تنتخِب وأن تُنتخب)[5]. ثالثاً: لا تتقوّض حرّية المرأة إلاّ حينما تتحول إلى «ألعوبة بيد الرجال»[6] وينتشر الحرام والفساد في المجتمع.

«الإسلام لا يؤيد حرية المرأة وحسب، بل إنّه المؤسس لحرية المرأة على كافّة صعد الحياة النسوية»[7].

4 ـ حرية الصحافة: يرى الإمام أنّ الصحافة يمكنها عبر آراء الأفراد والجماعات أن تعمل علاّ تعزيز النظام الإسلاميّ، «فالشؤون السياسية لا تبلغ مرتجاها من دون نقاشات»[8]. لغة الصحافة يجب أن تكون «لغة النصيحة»[9] و«لغة النقد»، وحدود حرية الصحافة هي «تضعيف

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 205.
(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 49.
(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 221.
(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 33 ـ 34.
(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 88.
(7) المصدر نفسه، ج 4، ص 192.
(8) المصدر نفسه، ج 17، ص 267 ـ 268.
(9) المصدر نفسه، ج 20، ص 37.

الجمهورية الإسلامية» و«التآمر ضد الثورة» و«الانتقام»[1]. «ليس معنى حرية الكتابة وحرية التعبير عن الرأي أن تكون للشخص حرية الكتابة ضدّ مصالح البلد وضد الثورة التي ضحى الناس بدمائهم من أجلها. هذه حرية غير صحيحة. الأقلام حرّة لكتابة القضايا والأمور لا للتآمر ضدّ الثورة، نحن نحترم الصحافة التي تفهم ما معنى حرية التعبير عن الرأي وحرية الأقلام»[2].

5 ـ الانتخابات: مرّ بنا أنّ الإمام الخمينيّ يعتقد أنّ الانتخاب والترشيح من حقوق الإنسان الأساسية. لذا فالإنسان حرّ للمشاركة في الانتخابات في «مناخ حرّ» و«بلا أية ضغوط أو إجبار أو تهديد أو تطميع»[3].

«كما ذكرت مراراً فإنّ الناس أحرار في الانتخابات ولا يحتاجون إلى قيم ولا يحقّ لأيّ فرد أو جماعة أو فئة فرض شخص أو أشخاص على الناس. أبناء المجتمع في إيران الذين تقبّلوا بفهمهم ووعيهم السياسيّ الجمهورية الإسلامية وقيمها السامية وسيادة القوانين الإلٰهيّة، وظلّوا أوفياء لهذه البيعة ولهذا العهد الكبير، لديهم القدرة بلا شك على تشخيص المرشح الأصلح وانتخابه. وبالطبع فإنّ الاستشارة في الأمور من الأوامر الإسلامية»[4].

من هنا كانت الحكومة المثاليّة في تصوّر الإمام الخمينيّ هي التي، أوّلاً: لا تمنع في ماهيتها الحرّيات المدنية للناس (رفض الملَكية) وثانياً: تحترم هذه الحريات ضمن إطار حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية وتحميها وتكرسها (الجمهورية الإسلامية).

---

(1) المصدر نفسه، ج 19، ص 216.
(2) كلمة الإمام فى العاملين بصحيفة كيهان، 26/ 2/ 58 (16/ 5/ 1979م).
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 24.
(4) المصدر نفسه، ج 20، ص 194.

2 ـ الحرية الشخصية أو حقّ الخصوصيّة (Individual Space):
التعميم الذي أصدره الإمام الخمينيّ بتاريخ 15/12/1982م في ثماني موادّ خاطب بها السلطة القضائية وكافّة الأجهزة التنفيذية بشأن أسلمة القوانين والسلوكيّات هو في الواقع ميثاق حريات الإنسان في الحياة الشخصية، فالإمام يشدّد في تعميمه هذا على (الواقع الحالي للأشخاص بغضّ الطرف عن بعض زلاتهم في النظام السابق) ويقول:

(لا يحقّ لأيّ كان أن يوقف أو يستدعى احداً بدون حكم القاضى الصادر طبقاً للمعايير الشرعية، حتى لو كانت فترة التوقيف قصيرة. التوقيف أو الاستدعاء بالقوّة جريمة ويستتبع التعزير الشرعيّ.

ـ لا يحقّ لأحد التصرف في أموال شخص سواء كانت منقولة أو غير منقولة، كذلك في حقوقه، أو توقيفها ومصادرتها إلاّ بحكم حاكم الشرع، وبعد فحص دقيق لثبوت الحكم من الناحية الشرعية.

ـ لا يحقّ لأحد الدخول إلى منزل أحد أو دكّان أو محلّ عمله الشخصيّ من دون إذنه، أو إحضاره أو مراقبته وملاحقته بحجة اكتشاف جريمة أو ارتكاب ذنوب، أو إهانة أحد، أو ارتكاب أعمال غير إنسانية وغير إسلامية، أو التنصت على هاتف أو شريط تسجيل شخص بحجّة الكشف عن جريمة أو كشف بؤرة لارتكاب المعاصي، أو وضع لاقطات صوت لاكتشاف الذنوب أو الجرائم حتى لو كانت من كبائر الذنوب، أو تقصيّ أسرار الناس والتجسس على ذنوبهم، أو إفشاء أسرار وصلته من شخص آخر حتى لشخص واحد. كلّ هذه جرائم ومعاصٍ وبعضها من كبائر الذنوب كإشاعة الفحشاء والخطايا، ومرتكبو أيّ واحد من الأمور أعلاه يُعدّون مجرمين يستحقّون التعزير الشرعيّ، وبعضهم يستحقّ الحدّ الشرعيّ).

ويشير في تتّمة ذلك إلى حدود هذه الحرية قائلاً:

«ما ذُكر وتمّ إعلانه ممنوعاً يتعلّق بحالات غير حالات التآمر والزمر المعارضة للإسلام ونظام الجمهورية الإسلامية التي تجتمع في بيوت فئوية لإسقاط نظام الجمهورية الإسلامية واغتيال الشخصيات المجاهدة والجماهير البريئة في الشوارع والأسواق، والتخطيط لأعمال تخريبية وللإفساد في الأرض ويكونون محاربين للّه ورسوله، إذ ينبغي مواجهة هؤلاء بحزم وشدّة ولكن باحتياط تامّ أينما كانوا وفي جميع الأجهزة الحكومية والقضائية والجامعات والكلّيات والمراكز الأخرى، ولكن حسب الضوابط الشرعية وطبقاً لأوامر الادّعاء العامّ والمحاكم، إذ إنّ تجاوز الحدود الشرعية غير جائز حتى بخصوص هؤلاء، كما ينبغى إلى جانب ذلك عدم التساهل والتسامح. ويجب على المأمورين في الوقت ذاته ان لا يقوموا بشيء خارج حدود مأموريتهم المحصورة في قمع هؤلاء حسب الضوابط المقرّرة والاعتبارات الشرعية. ويجب التذكير ها هنا على نحو التأكيد أنهم إذا دخلوا عن طريق الخطأ والاشتباه إلى بيت أو محلّ عمل شخص ما من أجل اكتشاف وكرٍ تنظيميّ أو مراكز تجُّسس وإفساد ضدّ نظام الجمهورية الإسلامية، وشاهدوا هناك آلات لهوٍ أو قِمار أو فحشاء أو غيرها من اسباب الانحراف كالمخدّرات، فلا يحقّ لهم إفشاء ذلك للآخرين فاشاعة الفحشاء من أكبر الذنوب الكبائر، ولا يحق لأحد أن يهتك حرمة المسلمين ويتعدّى الضوابط الشرعية، إنّما ينبغي فقط أن يعملوا بواجب النهي عن المنكر على النحو الذي قرّره الإسلام، ولا يحق لهم أحضار أصحاب البيت وساكنيه أو اعتقالهم أو ضربهم وإهانتهم فتجاوز الحدود الإلٰهيّة ظلم يوجب التعزير، وأحياناً القصاص. أمّا الذين يتّضح أنّهم يمتهنون جمع وتوزيع المخدّرات بين الناس فحكمُهم حكم المفسد في الأرض وهم من مصاديق الساعين في الأرض ليفسدوا فيها ويهلكوا الحرث والنسل وينبغي فضلاً عن ضبط ما بحوزتهم من هذه الموادّ تسليمهم للأجهزة القضائية. كما لا يحقّ لأيّ من القضاة إصدار حكم ابتدائيّ يخوّل رجال الأجهزة الأمنيّة دخول منازل

الناس أو محالّ أعمالهم التي ليست بؤرة تنظيمية ولا مكاناً لحياكة مؤامرات اخري ضد نظام الجمهورية الإسلامية، ويخضع مصدّر مثل هذا الحكم ومنفذّه للملاحقة القانونية والشرعية»[1].

في مسألة ولاية الفقيه أيضاً يميّز الإمام الخمينيّ بين القضايا الاجتماعية والحياة الشخصية للأفراد، ولا يرى أنّ ولاية الفقيه تتسع لتشمل الحياة الشخصية للأفراد.

«في الصعد المتعلّقة بالحكومة والدولة يتمتّع الفقيه العادل بكافة الصلاحيات التي كانت للرسول الأكرم والأئمّة من بعده صلوات اللّه عليهم أجمعين... ولكن إذا ثَبُتت للرسول والأئمّة المعصومين (ع) ولايةٌ لا من باب الحكومة والدولة، فمِثل هذه الولاية غير ثابتة للفقيه. إذن، لو اعتقدنا أنّ للمعصوم ولاية على تطليق زوجة أحد الرجال أو بيع أمواله أو أخذها حتى لو لم تقتض المصلحة العامّة مثل هذا، فإنّ هذه الولاية غير ثابتة للفقيه»[2].

(1) المصدر نفسه، ج 17، ص105 ـ 107.
(2) البيع، ج2، ص466، 489.

الإمام الخميني ثورة العشقِ الإلهيّ

أ. كمال السَّيِّد(*)

الظَّاهرة، ومنطقه البحث عنها

الإمام الخمينيّ ظاهرةٌ هزَّت كلَّ شيء.. التَّاريخَ والوجْدانَ، والخمينيّ دَخلَ فَجأةً ليصوغَ العالمَ من جديد، ويُعيدَ تركيبَ المفاهيم في مجالاتِ الحياةِ جميعِها...

ولهذا كان مدوِّياً في ظهورهِ، وكان مدوِّياً في غيابِه.. فهو الغائبُ الحاضرُ، والشَّاهدُ الشَّهيدُ والإنسانُ الإلٰهيّ... الإنسانُ الذي صاغَه الإسلامُ وقدَّمه إلى العالم.

ففي زمن يلفُّه الضَّبابُ.. في زمن يعربدُ فيه الشيطانُ.. وفي زمن تُولولُ فيه رياحُ الزمهريرِ وهي تجوسُ المدنَ الخائفة.. وبَدَا الإنسانُ مستسلماً. إذا بالأرض تهتزُّ وتَربو وتُنجبُ «روحَ الله».. وإذا بالعالم يَرنو إلى وجهٍ مشرق، يحملُ شاراتِ الأنبياءِ.. فَجاءنا سيفاً قرآناً.. صهيلاً مخزوناً من كربلاءَ.. من يوم عاشوراء..

(*) باحث من العراق.

وعندما أشرقَ بدأَ عصرُ الزَّوابع. . لأنَّ الخمينيّ بَدا كأنَّه قادمٌ من أعماق التاريخ. . تاريخِ الرِّسالاتق الإلٰهيَّة. .

كان بشارةَ هذا العصر. .

أجل، بدأ زمنُ الزَّوابع، والغيوم المخزونة بآلافِ البروقِ والرعودِ. . كأنَّه الحسينُ قادمٌ من أرض كربلاءَ. . جواداً ينبعث من أعماق رمالِ الصَّحراء. .

في صُورته أنغامُ الزَّبور. . تراتيلُ التَّوراةِ. . بشارةُ الإنجيلِ وآياتُ القرآنِ الكريم. .

فأيَّة روح ينطوي عليها روحُ الله الخمينيّ؟! وأيَّ قلبٍ يضمُّ صدره؟! وما الذي يحملُه من سلاحٍ لكي يهزمَ نظاماً مدجَّجاً بأسلحةِ الدمار جميعها؟ بل كيف تأتَّى له أنْ يهزمَ الشيطانَ الأكبر؟ هل كان يحمل عصا موسى أو فأسَ إبراهيمَ؟ أو روحَ الحسين؟ أجل، أيَّة روح هي روحُك الكبيرة؟ حتى يرفضَ قبرك صَمْتَ المقابر. . وحتى يدوِّي صمتُك الآن بلُغة مدهشة هي أبلغُ من أبجديّات الدنيا جميعها.

ألأنَّك التحقتَ بالحسين. . والذين التحقوا بالحسين لن يموتوا. . ألأنَّك اكتشفتَ نبعَ الخُلود؟

لِيعذرْني القارئ على هذه السُّطور الملتهبة لأنَّني لا أستطيع أن أتحدَّث عن الخمينيّ. . .

ولأنّه لا يُمكن سَبرُ المخزونِ الرُّوحيِّ للإمام الراحل. . لأنّنا بطبيعة الحال لا نملكُ الأدواتِ التي تُعينُنا في الكشف عن هذا المضمون العميق الغور والذي يرتبط بالسماوات البعيدة.

فالرجل، وبلا جدل، كان إلٰهيّاً. . وكان إنساناً موفَّقاً في اكتشاف

الطَّريق إلى السماء، بحيث تستحيل حركاتهُ وسَكَناتُه إلى نظام دقيق يشبهُ نظامَ الكواكب والنجوم.

وإذا ما أردْنا أن نفهمَ هذا الإنسانَ يتعيَّن علينا أن نكتشف خطوة الحسين التي هي ذروة الفناء الكامل من أجل الإنسانيَّة.. لقد كانت الخطوة الحسينيَّة آخر الخُطى في طريق الحبِّ الإلٰهيّ..

أجل، يتعيَّن علينا أن نفهم كلماتِ الحسين في تلك البُقعةِ من دنيا الله، وهو يهتف:

تركت الخَلقَ طرّاً في هواكا وأيتمتُ العِيال لكي أراكا

فلو قطَّعتني بالحبِّ إرْبا لما مالَ الفؤادُ إلى سِواكا

ولذا يتعيَّن على المرء إذا ما أراد اكتشافَ الإمام الخمينيّ، أن يسبُر أغوارَ النفس الإنسانيَّة ليس في ضوء مُعطيات عِلْمِ النفس الحديث فقط.. وإنَّما توظيف الأُطر الإسلامية، بل واستخدامها، في أيَّة دارسة جادَّة يمكن أن تكون لها نتائجُ تَتجاوز، بل وتحطِّم، السقفَ الحضاريَّ الذي وضعته الثقافة المادِّية والنمطُ الغربيّ في التفكير.

وفي مِثْل هكذا دراسة يتوجَّب أن نتوغَّل في ميدانين مهمَّين هما: «التصوُّف» و«العِرفان» بالرغم من التداخل الشديد بينهما.. ثم بسبب التناقض الحادِّ في النتائج، أعني في المواقف النهائية إزاء مسألة الوجود والحياة ودَوْرِ الإنسان.

ومع هذا، فإنَّ الدِّراسة يجب ألاَّ تُغفل مفردات مثل الحبِّ الإلٰهيّ والتجارب الروحيَّة لأئمَّة أهل البيت (ع).

وفيما يخصُّ الظاهرة الصُّوفية يمكنُنا أن نتصوَّر هذا المشهد مثلاً:

«واقفاً كان على شاطئ دجلة، الأمواج تتدافع بين يديه.. ذاهلاً عن

منظر النخيل الباسق وهو ينهض على امتداد جبهة النهر، وقد بدت ذُرى المآذن وقبابُ المساجد من خلال سُعف النخيل. . أسمالُه وشعره المسترسل مع الريح يصرُخان بصوفيَّته. . درويشٌ عابرُ سبيل. .

ويقترب أحدهم منه، ويدور هذا الحوار:

ـ أتريد أن أوصلك إلى الضِّفَّة الأخرى؟

ـ لا.

ـ أتريد أن تغرق؟

ـ لا.

ـ ما تريد إذن؟!

تمتمَ الدرويش بذُهول:

ـ أريد الذي يريد!»

وهذا مشهد معبِّر له دلالاتٌ تحكي انسحاقَ إرادة الإنسان في مساره وتجربته الحياتيَّة.

إننا إذا ما أردنا أن نفهم الظاهرة الصُّوفيَّة، ونتعرَّف إلى البواعث في الجنوح إلى التصوُّف، لا يمكننا إلغاءُ لَذائذِ الصُّوفيَّة ومصادرتُها، أو الاستهانة بها. . بالرغم من جميع سلبيّات الانسحابِ من مهمَّة إعمار الأرض.

كما لا يمكننا أيضاً حذفُ الأسباب التي قد تدفع ببعضهم إلى الجنوح إلى عالم التصوُّف. . هذا العالم الذي يعجُّ بالتصوُّرات والأوهام وقدرٍ من الحقائق. . وما تفرزُه النفس البشريَّة بجميع امتدادتِها المترامية وعمقها السحيق. .

وهناك نقطة حياتيَّة في دراسة هذه الظاهرة الروحيَّة والنفسية، وهي

عدم الاقتصار على تجربة معيَّنة أو مقطع زمانيٍّ محدّد، من دون التوسُّع في الإلمام بالتجارب المتنوعة في هذا العالم الغامض، والامتدادِ مع التاريخ الحضاريِّ للإسلام والتوقف في هذه الصَّومعة أو الدخول في ذلك «الخانقاه».

على أنَّ دراسةَ ظاهرة التصوُّف ستقودنا إلى دراسة ظاهرةٍ أخرى، تلك هي ظاهرةُ العرفان، التي قد نجِدُ كثيراً من أوجه الشَّبهِ بينهما مع انفصالهما في محاور جوهريَّة، وبخاصَّة في البُعدين الفرديِّ والاجتماعيِّ.

وفي دراسة مثل هذه الظاهرة المُعقَّدة.. يجد المرءُ نفسه غائصاً في عالم النفس الإنسانية، يحاول أن يتعرَّف طبيعة مكنوناتها والقوى التي تتجاذب فيها قيادة الإنسان لِتُسيطرَ على مَسارِه وتجربته في الحياة.

فهناك مساحات شاسعة تزخرُ بالأوهام والخيال الوثَّاب، وهناك ميدانٌ تموجُ فيه الغرائزُ والمُيول البشريَّة.. وهناك إلى جانب ذلك كلِّه آفاقٌ ممتدَّة تتألَّق فيها الحقائق التي ودعها الله سبحانه لتكون مصابيح تضيءُ الطريق أمام عبادِه.

ولعلَّ هذا ما ترمز إليه آياتُ القرآن الكريم، وهي تتحدَّث عن:

«النفس اللوَّامة».

«النفس الأمَّارة بالسوء».

و«النفس المطمئنَّة».

ومن هنا فإنَّ أيَّة دراسة، في هذا المضمار، يمكنها أن تستوفي شروط البحث الموضوعيِّ، ينبغي أن تتحرَّك في إطار نفسي يتألَّف من ستة أبعادٍ لها دورُها في رسم الحياة الإنسانيّة، فهناك:

ـ الفِطرةُ: التي هي مستودع السرِّ الإلٰهيِّ في حياة بَني آدمَ بما يجسِّد بشريَّتهم وإنسانيتهم.

ـ العقلُ: الذي يمثِّل دائرة التمييز والتأمُّل بما يمتلكه من مسلَّمات منطقيَّة.

ثم تأتي:

ـ الإرادةُ: التي تجسِّد حرِّية الإنسان واستقلاله.

ـ الضميرُ الإنسانيّ: الذي يمثّل القانون الأخلاقيّ في أعماق البشر.

كما يأتي:

ـ القلبُ: بوصفِه مركزاً للعاطفة الإنسانية والجزء النابض الذي يتلقَّى الإشراقَ والوعي[1].

أمَّا البُعد السادس والمهمّ فهو:

ـ مجموع الأهواء النفسيَّة، حيث تَحْتِدمُ الغرائزُ البشرية الظامئة دوماً والتي تَنشُد الإشباع[2].

ومن هنا، فإنَّ الشخصيَّة الإنسانية إنَّما هي حصيلة التجارب البشرية الحياتية، وما يُسفِرُ عن الصراع المستمرِّ والدائم في الأعماق، ونتائج الحرب الداخلية، ودور المؤثِّرات البيئية بجميع أبعادها السياسية والفكريّة والاجتماعيّة وحتى الجغرافيّة في حسم الصراع لصالح اتِّجاهٍ ما داخِلَ النفس الإنسانية.

---

(1) ولعلَّ هذا ما ترمز إليه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾. وقول النبيّ (ص) في تفسيرها: «إنَّ النور إذا وقع في القلب انفسح له وانشرح»، «البحار»: 73/ 122.

(2) الشيخ محمد مهديّ الآصفيّ ـ «الهوى»، 16.

وعندما نتحدَّث عن الأهواء النفسيَّة يجب ألاَّ تتداعى في أذهاننا الصُّور السلبيَّة عنها.

ذلك أنَّ الأهواءَ إنَّما تمثِّل جزءاً من الطبيعة والطاقة الإنسانية الخاضعة للتوجيه والترشيد سلباً وإيجاباً، ويمكن أن نسُوق من عالَم الفيزياء معادلة الطاقة الذريَّة مثلاً، فهي تُبيِّنُ مقدار الطاقة الكامنةِ في الكتلة بعيداً عن طريق استخدامها في مُفاعلٍ نوويٍّ لإنتاج الكهرباء أو لصنُع قنبلة ذريّة لا تُبقي ولا تذرُ!

فالأهواء النفسيَّة البشرية طاقاتٌ خاضعةٌ للاستخدام السلبيِّ والإيجابيِّ انطلاقاً من معادلة أخلاقيَّة معيَّنة.

ومن هنا ينبغي أن ندرك أنَّ الأهواء يجب أن تبقى ضمن إطارها طاقةً محرِّكة كما يجب منعُها من تسلُّم زمام القيادة في الحياة الإنسانية فرداً وجماعة.. لأنَّ ذلك يعني هزيمةَ الإرادةِ ومركزَ القرارِ وإقصاء العقل، أو تحجيم دَوْرِه، وإعراضَه عن القانون الأخلاقيِّ الذي يمثِّله الضميرُ والوجدانُ الإنسانيَّان.

فالأهواء التي يستنكرها القرآن الكريم بشدَّة، ويهاجمها، هي الأهواء التي احتلَّت موقع القيادة في حياة البشر، كما نرى ذلك واضحاً في قوله تعالى:

﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ﴾... [الجاثية: 23].

﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القصص: 50].

﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ﴾ [النساء: 135].

﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 48].

ولعلَّ هذه الأهواءَ المتسلِّلةَ إلى مركز القيادة والتي اغتصبَتْ دورَ

العقل، هي التي يواجهها ردُّ الفعل في الجنوح إلى التصوُّف. . فالتصوُّف يحارب الأهواءَ ليقضيَ عليها لا لِيطردَها من مركز القيادة فقط، ويتركها تمارس دورها بوصفها طاقةً محرِّكة.

وفي هذه المنطقة نجِدُ التأرجُحَ في فَهْم «الزُّهد». . فهناك ابتعاد عن الحياة وجُنوح إلى الانزواء. . وهناك في الَطرف المقابل امتلاكٌ للحياة وتحرُّرٌ من العبوديّة للمادَّة والدنيا، في هذه المنطقة ينبغي أن نبحث عن الإمام الخمينيّ.

يقول الإمام الشَّهيد محمد باقر الصَّدر: «المسلمون الذين يمارسون إعمارَ الأرض بوصفِها جزءاً من السماء، يتطلَّعون إليها ويسهمون في تنمية الثروة باعتبارهم خلفاءَ عليها، أبعدُ ما يكونون عن الزُّهد السلبيّ الذي يُقعد الإنسان عن دوْرهَ في الخلافة، وأقربُ ما يكونون إلى الزهد الإيجابيِّ الذي يجعل منهم مادَّة للدنيا لا عبيداً، ويحضُّهم ضدّ التحوُّل إلى طواغيت لاستغلال الآخرين»(1).

أجل، يجب أن نفتِّش عنه في محراب جامع الكوفة. . ونُنصِتَ إلى مناجاة عليّ بن أبي طالب فيه، أو بين باسقات النخيل في قلب الليل:

«مولاي يا مولاي أنت المَوْلى، وأنا العبد، وهل يرحمُ العبدَ إلاَّ المولى؟! مولاي يا مولاي أنت الدائمُ وأنا الزائل، وهل يَرحم الزَّائل إلاَّ الدائمُ؟ مولاي يا مولاي أنت الدليلُ وأنا المتحيِّر، وهل يرَحم المتحيِّر إلاَّ الدَّليلُ؟!».

وهذه كلمات منقوعةٌ بالحبِّ الإلٰهيّ لإنسان عاش في قلب الأحداث، حمل السلاح وهو في العشرين، ورافق الرسولَ الأكرمَ (ص) حتى النهاية، بل وسارَ على خُطاهُ إلى أنْ هوى شهيداً في المحراب،

---

(1) محمد باقر الصدر، «الإسلامُ يقودُ الحياة».

فيما كان يستعدّ لخَوض حرب مصيرية من أجل تصحيح المَسار الحضاريّ الإسلاميّ.

أجل، يجب أن نبحثَ عن الإمام الخمينيّ في مسجد النبيّ الأكرم (ص) في المدينة المنوَّرة، وننصتَ إلى مُناجاة زين العابدين:

«يا مَنْ أنوارُ قُدْسِه لأَبصارِ محبيه رائقة، وسِماتُ وجهه لِقلوبِ عارِفيه شائقة..

يا مُنى قلوب المشتاقين..

ويا غاية آمال المحبِّين..

أسألُك حبَّك، وحبَّ مَنْ يحبُّك، وحبَّ كلِّ عملٍ يوصِلني إلى قُربِك..»[1].

ينبغي أن نفتش عنه في أرض كربلاءَ.. لأنه يصرِّح قائلاً: «كلُّ ما عندنا هو من عاشوراء».

وإذا ما دقَّقنا النظر جيداً سنراه يمسكُ في يمينه قرآناً وفي شماله الولاءَ لأهل البيت (ع).. وهما معاً يؤلِّفان الثقلينِ، ميراث الرسول (ص) الخالد.

ولا نُغفِل أيضاً، ونحن نبحث عنه، أن نتأمَّل بين تلافيف العقل الفذِّ لصدر المتألِّهين وفلسفته وأسفارِه الروحيَّة الكبرى، وقد نستعين ببعض الإشارات التي يرصدها أصدقاؤه أو الشعراءُ الذين انبهروا بشخصيَّته، بل وحتى الذين يمكن تصنيفْهم في خانة الأعداء والخصوم.

الإمام في ضمير الشِّعر العربيِّ:

يقول الشاعر العربيُّ مشدوهاً ومتسائلاً:

---

(1) «الصحيفة السجَّاديَّة»، المُناجاة التاسعة.

بربِّك قلْ ما السرُّ فيك لِوثبةٍ هززتَ بها الأعماقَ في عالَم الجَحْدِ
وما السرُّ في قلبٍ لدَيْكَ؟ أَخالُه يَهدي بلا حرب ويَرمي بِلا جُنْدِ
وقفتَ كبحرٍ في الأعاصيرِ واسعٍ وفي زحمةِ التيَّارِ كالجبل الصَّلْدِ[1]

ويقول الشاعر الكويتيُّ خالد مسعود:

كلحظةِ الأنفاسِ في خَطْوِهِ لتستقي من روحه النَّفحَتين
مِنْ جَدِّه حيناً ومِنْ جِدِّه يا لَلْعطاءِ الثَّرِّ منك اليدَينِ
ظنُّوا قطافَ المَجْد من بَعْدِه وبُعدُه كالقُرب في المرَّتَينِ
مسافةٌ قد قاسَها كَيِّسٌ كلَمْحة الطَّرف لذي مُقلَتينِ[2]

ويقول الشاعر الجزائريُّ مصطفى الغماريّ:

ورأيتُ في عينَيك رمزاً ثائراً ينَهلُ من شَفة الضياءِ ويزهِرُ
يمتدُّ قرآن الخُلود جبينُه وجراحُه بِدُمى التآمر تَسخَرُ
يمتدُّ في نار الحُضور حضورُه إنْ ضجَّ كِسرى أو تمَلمَل قَيْصَرُ
أبداً يريد القُرب، شلَّ عبيرُه «تحجيمَ» ثورته التي لا تُقهَرُ[3]

ويقول الشاعر العراقيُّ جواد جميل:

يا ثاقبَ النظَرات المستفيضَ بها حبّاً إذا ما غفا من غيره النظَرُ
في حاجِبَيْكَ من الإصْرار ملحمةٌ من التواضُع إلاَّ أنَّه كِبَرُ
تمدُّ كفّاً إلى التاريخ تُنبئُه بأنَّ جُرْحَك رغم السيف مُنتصرٍ[4]

---

(1) «إلى الإمام الخمينيّ»، منشورات للمستضعفَين.
(2) «عودة البطل»، صحيفة القبَس الكويتية العدد 5473 ـ سنة 1979.
(3) ديوان «خضراء تشرق من طهران».
(4) «صدى الرفض والمشنقة».

ويقول الشاعر اليمنيُّ محمود مفلح:

هم يَمدحونك كلَّ شيءٍ إنَّما ... يَتجاهلون بسيفِكَ الإسلاما

لو شَعَّ نور الحقِّ في حدَقاتِهم ... عرَفوا العقيدةَ منهَجاً وحُساماً[1]

ويقول الشاعر السوريُّ صالح عظيمة:

أهْدى الحسينُ إليك السيفَ وابتسما ... فسُرَّ وحقِّك لن ترتدَّ مُنهزِما

عليكَ منه صفاتٌ ليس يعرفُها ... إلاَّ الوفيَّان مَنْ ضحَّى ومَنْ عزَما[2]

ويقول الشاعر اللبنانيُّ أحمد مغنيّة:

ماذا تريد منَ القلوب وتطلبُ؟ ... وهواه أنت تجودُ فيه وتُخصِبُ

إنِّي قرأتُ على جبينك آيةً ... تُحصي خِلالك للكِرام وتَنسُبُ

فَرْدٌ يقومُ بما تقومُ جحافِل ... أو فوقَ ما يُرجى وما يترقَّبُ

وهذه قطرات من بحور الشعر العربيّ الذي تغنى بالخمينيّ إنساناً وثورةً ومُلهِماً للأحرار[3].

الإمام في رؤى أصدقائه:

وعندما نحاول أن نكتشف الإمام لدى أصدقائه[4] والذين رافقوه في جهادِه الطويل والمرير، سنجد أحدهم يقول:

---

(1) «مجلّة الإرشاد»، العدد 1 محرم 1400، جريدة الجهاد 1983.

(2) «مجلة صوت الأُمَّة» العدد 2 جمادى الثانية 1400.

(3) يمكن مراجعة كتاب: «الخمينيّ والثورة في الشعر العربيَ»، جعفر حسين نزار الذي انتخبنا منه هذه الأبيات.

(4) أُخِذَتْ هذه الشهادات عن كتاب: «الإمام قدوة»، ترجمة علي العلويّ، منشورات لواء الصدر، طهران 1983.

«خمسون عاماً لم يترك الإمام صلاة اللَّيل»(1).

وصلاةُ الليل صلاة تُقام في الهزيع الأخير من اللَّيل.. هذه الصلاة أَوْجَبها الله سبحانه على سيِّدنا محمد (ص) لتعزيز قدرته الرساليَّة.

ويُضيف أنصاري كرماني: «يقرأ القرآن بصوته الملائكيِّ الشجيِّ مراتٍ عديدةٍ في اليوم»، و«لقد سمعتُ صوتَ الإمام الملائكيَّ مراتٍ عديدةً وهو يقرأ دُعاء كُمَيْل».

«وخلال 15 سنة قضاها في مدينة النجف الأشرف، واظب الإمام على قراءة الزيارة الجامعة الكبيرة ليليّاً، وهي تستغرق ساعةً كاملة يقضيها إلى جوار مرقَد الإمام عليّ بن أبي طالب».

وعندما أعلن «بني صَدْر» أنَّ الأطبّاء الألمانَ وغيرهم صرَّحوا بأنَّ الإمام يُعاني تدهوراً في صحَّته ولا قدرةَ لقلبه على العمل الكثير، لعلّها أصبحَ (الإمام) يتمشّى يوميّاً ساعتين أو ثلاثاً ويستغرق في تسبيح الله أو قراءة زيارة عاشوراء. «وعلاقة الإمام بأهل البيت لا يمكنُ وصفُها لأنَّه كان عاشقاً لأهل البيت، فما أنْ يسمع «يا حسينُ» حتى تنسابَ دموعُه بالرغم من معرفتنا بصبره وقُدرتِه الفائقةِ على تحمُّلِ المصائب».

وفيما كانت مشكلةُ احتلال السفارة تأخذُ أبعاداً خطيرةً، في دَاخِلِ إيران، بسبب الرهبة مِنْ ردِّ الفعل الأمريكيّ، قال الإمامُ والطمأنينية تشعُّ من عينيه: «إنّ أمريكا لا تستطيعُ أن ترتكب أيَّة حماقةٍ».

هذه الطمأنينة التي طبعتِ الإمام فيما كانت المتفجِّرات وT.N.T تُدمِّر مؤسساتٍ حسّاسةً برُمَّتِها ويتساقط أصدقاؤه شهداءَ الواحدَ بعد الآخر..

---

(1) أنصاري كرماني.

هذه الطمأنينة التي رافقَته ولم تفارقْه فيما كانت الطائرات المغيرةُ تحاول قَصْفَ منزلِه، والصواريخُ البعيدةُ المدى تتساقط في العاصمة طهران.

وكان الأطباءُ يندهشون لانتظامِ دقاتِ قلبه في أشدِّ المُنعطفاتِ خُطورةً: «لأنَّ الذين ارتبطوا بالله لو أُخِذَ منهم الوجود لما فَتِئوا يقولون: الخيرُ في ما وقع»[1].

أمّا قصَّة البحث عن بيتٍ للإمام فتلك قصةٌ طويلة لم تنته إلاَّ عندما عثر على بيتٍ مبنيٍّ بالآجُرِّ والطين في حيٍّ شعبيٍّ شمالَ العاصمة.

ويقول آيةُ الله ناصِري:

«خلال محاضراته لم يغفل الإمام لحظةً واحدة عن الأحداث السياسيَّة وما يجري في إيران، كان يؤكِّد عليّ وباستمرار ضرورةَ إيصال الأخبار إليه ومراقبةَ الأحداث بدِقَّة...».

وشاهدتُه مرّاتٍ عديدةً وهو يستيقظ في منتصف الليل ويكتب بياناً أو منشوراً فيصوِّر ويطبع سرّاً، ثم ننقله إلى الخارج ويفرح الإمام بوصوله إلى الخارج».

«وخلال السنتين اللتين قضيتُهما في السِّجن لم أكن أتوقع من الإمام أن يفعل شيئاً من أجل إطلاق سراحِي.. لأنّه قال لنا وأمام جمع من الطلبة: إذا كان عملُكم من أجلي وإذا سُجِنتم من أجلي، فأنا لا أملك لكم أجْراً، ولا تفعلوا ذلك.. وإذا كان عملُكم في سبيل مرضاة الله فهذا هو تكليفُكم الشرعيُّ فلا تتوقعوا منِّي أعمل لكم شيئاً».

«منَ المعروف أنَّ درجة الحرارة في مدينة النجف الأشرف شديدةٌ،

---

(1) أنصاري كرماني، «الإمامُ قدوة».

وتجتاز في بعض الأحيان الـ 50م. . ذهبت يوماً إلى الإمام وبصُحبة عددٍ من الأخوة. . قلنا له: الحرُّ شديد، وأنتَ لا تتحمَّله لِكِبَرِ سِنِّك. . الناس يذهبون ليلاً إلى الكوفة. . والجوُّ هناك ألطفَ، أجابنا: كيف تْريدونني أن أذهب إلى الكوفة من أجل الجوِّ اللطيف في الوقت الذي يقبع فيه أخوتي في سُجون إيران؟».

«عندما يجلس ليشاهد ما يُعرَضُ على شاشة التلفاز من صور مؤلمة للفقر والحرمان. . كان يبكي»[1].

وفي وقت يصرِّح فيه ثائرٌ فلسطينيٌّ: «لقد سقطت فلسطينُ من الذاكرة العربيّة «كان الإمام يعبِّئُ الرأي العامَّ الإيرانيَّ ضدَّ إسرائيل، كأنَّه ينظر إلى المديات البعيدة، ويرى أن الحلَّ القوميَّ سوف يُخفقُ في النهاية في حلِّ مشكلةِ فلسطين، وأنَّ شرف القدس يأبى أن تتحرَّر إلاَّ على أيدي المؤمينن، كما عبَّر عن ذلك الإمام المغيَّبُ موسى الصدر (فرَّج الله عنه).

ومنذ وقت مبكّر والإمام يُعلن أن إسرائيل كيانٌ غير شرعيٍّ، وأنَّه يجب مَحْوُ إسرائيل من الوجود.

وفي هجوم السافاكِ على المدرسة الفَيضيَّة وارتكاب مذبحة بحقِّ الشعب، قال الإمام وسط الجراح النازفة: «لقد حفر ابن رضا خان قبره بيده»، ولم يَمرَّ سوى عقد ونصف من الزمن حتى حفر الجلَّاد قبَره إلى الأبد مع سقوطه.

أمّا الشيخ توسُّلي الذي رافق الإمام، وهو لا يزال صبيّاً لم يبلغ الحلُم فيتحدَّث عنه قائلاً:

«تعرَّفتُ على الإمام ولم أبلغ الحلُم بعد، وما تزال كلماته محفورةً

---

(1) المصدر نفسه، ص59 ـ 72.

في قلبي في أيّام الصيف، وخلال عطلة الحوزة العلميّة في قُم، يذهب إلى مدينة «محلات» القريبة من «قم» وهناك يمضي العطلة، وذات عامٍ صادفت العطلة شهر رمضان المبارك، فكان الإمام يُلقي دروساً في الأخلاق في المسجد الجامع للمدينة قُبَيْلَ غروب الشمس، وكنت أحرصُ على حضورها لحبي الشديد لها.

جاء الإمام يوماً كعادته يلقي درسه، ففوجئ بوجود قطعة فِراشٍ وُضعت خصِّيصاً له، فرفعها على الفور وجلس على السجَّادة المفروشة في المسجد كالآخَرين».

وُسئل نجله المرحوم السيِّد أحمدُ الخمينيّ عن موقف والده إزاء مشكلة الثقافة والثقافة الغربية، فقال:

ـ الإمام حسَّاس جداً إزاء الشرق والغرب، وهو يكرِّر دائماً: «إنَّ حسناتِهم سيئات»، وكان يقول: «لِنعلَمْ أنَّه لا شيء يعوزُنا.. وعلينا أن نعتمد على قدراتنا.. وشيئاً فشيئاً يمكن أن نحوِّل ضعفَنا إلى قوة، وحينها لا نكون بحاجة إلى شخص أو دولة أخرى إن شاء الله».

أمَّا موقفُه من «بني صَدر» فقد عبَّرتْ عنه كلماتُه الموجزة عندما قال: «لقد انتهى بني صدر ولا أمَلَ فيه». وكان ذلك بعد الفتنة التي اندلعت في جامعة طهران وسالت فيها الدماء.. ومع ذلك فإنَّه لم يتَّخذ موقفاً انفعاليّاً وظلَّ يتعامل مع بني صدر بحكمةٍ إلى أن هُزِمَ الأخير. أمّا كيف هُزم فإنّ الإمام قد ألزمه بعهد أخلاقي ألزم جميع الخصوم وهو التوقف عن المهاترات.. والتزم خصوم بني صدر، أمّا هو فقد نقض العهد وكان الإمام يتوقع ذلك لأنه قال لي: «أردتُ أن يتعرَّف الناس وبشكل علنيٍّ من هو الذي سينقُض العهد»[1].

(1) المصدر نفسه، ص87 ـ 95.

ويقول الشيخ القرهيُّ، وهو يتحدَّث عن ذكرياته مع الإمام في النجف الأشرف في مطلع السبعينات: «عندما أخذت الحكومة العراقيّة تشدِّد ضغطها على الناس، وبدأتْ حملةُ تسفير الإيرانيين، بلغ الضغط درجةً أدخلت الرعب في قلوب الجميع حتى المراجع الذين كانوا هناك، بالإضافة إلى عدد كبير من العلماء إنْ لم أَقُلْ كلَّهم. . إلاَّ الإمام.

لقد كان في وقتها صدَّام الطاغية هذا نائباً لرئيس الجمهورية أحمد حسن البكر.

وفي ذلك الجوِّ المرعب ألقى الإمام ذات ليلة خطاباً في منزله، وبالرغم من وجود جهاز لتسجيل خطابه قال الإمام بكلِّ شجاعة: «إنَّ هذه الحكومة لا يُمكن تسميتُها حكومة».

وعندما أُطلق سراحُه بعد اعتقاله على أثر حوادث الفيضيّة قال: «والله لم أعرِف الخوفَ طوال عمري حتى في تلك الليلة التي أخذوني فيها، فقد كانوا هم خائفين».

هذه مجرَّد ملاحظات تسجيليّة[1] رافقتْها ولا شكَّ مشاعرُ ممتزِجة بالدهشة ممّا يفعلُه الإمام. . ولكنَّ أيّاً من هؤلاء لم يسبر تلك الروحَ الكبيرة والنفْسَ العميقةَ الغَوْر، وذلك المَكنونَ المخزون ممّا ذوَّت به شخصية الإمام التي ظهرت لنا أخّاذة ومتألِّقة. .

الإمام في رؤية كاتب أمريكيّ:

والآن لنجرِّبْ محاولةً تسجيليّة وانطباعاتٍ أخرى أكثرَ عمقاً. . واختصار ما سجَّله الكاتب الأمريكيّ «رُوبِن وُودزورث كارلسف» لدى زيارته طهران سنة 1980م.

---

(1) مجموعة من العلماء، «الإمامُ قدوة»، ترجمة عليّ العلويّ، منشورات لواء الصدر، ط1983.

ولم يكن هذا الرجل بخبرتِه الواسعة وثقافته وأسفاره العديدة عاديّاً. . فهو في ما يبدو قد جاء في مهمّة لاكتشاف قوَّة الثورة من خلال شخصية قائد الثورة، وبما يمتلكُه بطبيعة الحال من أدوات الحضارة الغربيّة في الرؤية والتحليل. . ولذا فإنَّ إفاداتِه ستكون مهمَّة جدّاً. .

فهو يصرِّح بشكل واضح قائلاً: «فقد تحينُ لي الفرصة أخيراً فأقيِّم قدْرَ هذا الرجل بنفسي. . ستفحصُه بدقّةٍ حساسيَّتي الروحيَّة الناقدة»[1].

ثم يؤكِّد نظراتِه المسبقة: «لا يُمكنُني في النهاية أن أَقبَل الفكرة القائلة: إنَّ للخمينيّ كياناً متحرِّراً روحيّاً».

«فبالرغم من أنّ معظم القدِّيسين وأولياءَ الله المشهورين ظهروا عادة من جهاز عباديٍّ رفيع التركيب ومنظَّم، وتمتدُّ جذوره إلى الماضي البعيد. بالإضافة إلى ممارستهم الطهارةَ والنَّقاوة. . فهم حين يصلون إلى قمّة تقواهم وورعهم ينفصلون عن السياسية فلا تبقى لهم صلة وثيقة بمظاهر الحياة السطحية. . ».

وهو يعترف صراحة بأنَّ الإمام الخمينيَّ، في نظر الغرب، «رمزٌ لأعنَف وأعنَد كبرياء».

والكاتب، وبطبيعة تحصيلِه وتصوُّراته عن القدِّيسين، وحتى الصوفيين بأنهم قد حقَّقوا قدراً من الوحدة بوَعيٍ محضٍ. . كانت حقيقة الحبِّ المشرقة، فهناك في رأيه قدْرٌ من الدهشة في شخصية الإمام الخمينيّ، التي يجب أن تتَّجه إلى السماء أكثر من الأرض بكلِّ ما تعنيه الأرض من سياسة وأحداث وهموم.

والآن لنتابع انطباعاته وهو يدخل القاعة؛ حيث احتشدَت الجماهيرُ المتلهِّفة لرؤية الإمام: «وَسادَ الوقار، وخيَّمَت المَهابةُ على سلوك جميع

---

(1) «الطريق إلى جمران»، ترجمة محسن أحمد عبد الحقّ، ص14.

المترقِّبين لمَقدَم الإمام.. حين ألقَيتُ بصَري على المنصَّة.. على المكان الذي ألقى منه الخمينيّ مئاتِ الخطب والأحاديث.. شاهدَت عيناي المكان في هدوء حقّاً.. تَشيعُ فيه الطهارة والصفاء والنقاوة.. بل تجمَّعت كلُّها في كتلة من الطاقة.. أيكون الإمام إنساناً مؤيَّداً روحيّاً؟

هل انكشفت له الحجب؟ أهو صوفيٌّ حقيقيّ؟ ربَّما كان أكثر من ذلك..».

«وحين ظهر الخمينيّ لدى مدخل المنصَّة قفز الجميع ناهضين مهلِّلين: خمينيّ! خمينيّ! خمينيّ! في صوت واحد ينبُضُ بفرح...».

«كان فيضاً طبيعيّاً من التسبيح والحمد والابتهال أطلقَته شخصية هذا الرجل الغامرة وفخامتُها التي لا تُقاوَم..».

«أحسست بإعصار من الطاقة يتدفَّق خلال الباب..».

«شعرتُ وكأنّنا تضاءلنا جميعاً في حضرته.. وكأن لم يبقَ في القاعة شيء سواه.. لقد كان كتلةً من النور دافقةً نفذَت إلى بصيرة كلِّ حاضر ومشاعرِه».

ثم يعترف الكاتب الأمريكيُّ بصراحة:

«لقد دمَّر كلَّ المعايير التي ظننتُ أنَّها ستعينني على تقييمه وتحديد قدْرِه..».

«لقد توقعتُ.. مهما كان مظهر هذا الرجل، أن أفحص قَسَماتَ وجهه بدِّقة وحوافزَه.. بحثاً عن حقيقته.. غير أنَّ قدرة الخمينيّ ووقارَه وسيطرته المُطلقَة.. دمَّرت جميع أساليب التقييم التي أتَّبعُها..».

«لقد كان إعصاراً.. ولكنْ ما أن استقرّ بصرُك حتى أدركْت لتوك أنَّ هناك مركز سكون مطلقَ داخل هذا الإعصار.. فبينا هو جادٌّ.. حازِم، مسيطر.. تجده أيضاً هادئاً ومُنصتاً.. لقد كان بداخله شيء راسخٌ

وثابت.. ذلك الشيء الثابت.. هو ذاك الشيءُ ذاته الذي حرَّكَ دولة إيران برُمَّتِها.. أهذا إنسانٌ عاديّ؟»[1].

«لقد كان الخمينيّ مركز هذا الانفجار الإسلاميِّ.. ولقد كان أيضاً منبعَ الطاقة الروحيّة التي تغَلغلت في قلوب المسلمين بالشرق الأوسط...».

«لم يبتسم مرَّةً.. لقد ثبتت قسَماتُ وجهه في إصرارٍ تُمليه إرادتُه.. وكأنَّ الله حمَّله أمانةَ كلِّ شيء.. لقد بذل حياته في خدمة الله.. فلم يكن هناك شيء يُضحك..».

«لقد عقد العزم.. وقام على الطريق.. يعالج العقباتق المترقَّبة.. لِيُعيد للإسلام عزَّه الذي بشَّرت به نشأتُه السماويَّة.. لقد عاش للإسلام وأصبح الداعي الفعَّال لإحياء الإسلام، فليس له من غاية سوى تطبيق الإسلام.. لقد اندمجَت ذاتيَّتُه في كلِّ ما يحمل هدفُه الأعلى من معان..».

«ما استشفَفْتُ فيه ولو لَمسةً طفيفة من اختلال.. وما لمحتُ أيَّ اهتزازةٍ.. وما نالت منه خَلْجَةٌ واحدة لِما تعجُّ به البيئةُ حولَه.. لا.. ما أحسستُ غير هالة الواجب الحتْميِّ الذي وضعه تماماً في خدمة الخَلْق...»[2].

«ومِنَ المسلَّم به أنَّ العلوم جميعَها بما فيها عِلْمُ النفس.. لَتعجَزُ كلُّها عن إثبات الحقائقِ الكامنة في ملاحظاتي. وتلك المشاهَدات تخرجُ عن قُدرة الآلات والأجهزة لقياسها وتقَنين مَداها، أو لِتشخيصِ الحقائق التي تكمنُ وراء هذه التجربة التي عشتُها، ماذا أقول؟

(1) المصدر نفسه، ص28.
(2) المصدر نفسه، ص33 ـ 34.

ربما تصدُر عن قلب الخمينيّ استنتاجاتٌ شاسعة مترابطة. . ليست كتلك التي تصدر عنّا والتي لا زالت تتخبَّط في قَبضة التضارُب والتردُّد اللذَيْنِ اعتادَتْهما، فباتَت تفتقد الأمان».

«لقد أشاع فينا إحساساً بأنه لم ينتصر على نفسه فصار سيِّداً لها فحسب. . بل إنَّه أصبح الآن أعلى من ذلك بكثير. . لقد صار الآن خادماً لسيِّد آخَرَ. . ولنا أن نفترض في هذا المجال أحد أمرين: إمَّا أنَّه نذَر نفسه وكرَّسها لُجوءاً إلى الله. . أو أنَّه ارتقى فعلاً إلى مَرتَبَة قَداسة دائمة. . ذلك الموضوع الذي دارت حولَه مناقشاتٌ وجدَل بيني وبين كلٍّ من إبراهيم يزدي والأستاذ اللبنانيّ. . ».

«إنَّ أقلَّ ما يمكنُني قولُه. . إنَّني رأيتُه كأنَّه أحدُ أنبياء العهد القديم. . أو أنَّه موسى الإسلام. . حضر لِيدفَع فرعونَ الكافرَ عن أرضه».

«ولا يعني ذلك أنَّ الخمينيّ يقارن نفسه بالمسيح مطلقاً. . ولكنَّه يتألَّق بنفس النزاهة التي لا مساوَمةَ فيها، والتي لا تَقبَلُ أنصافَ الحلول. . وله قصدٌ لا يَحيد عنه قَيْدَ أُنمُلة. . ».

«وعجيبٌ أن يحمِلَ إنسان بين جنبيه الكثير من أسرار الكون ذاته. . »[1].

«إنَّ الخمينيّ حقيقةٌ. . وقد أدَّى وجودُه البارز شخصيّاً كان أَمْ متجرِّداً إلى تقلُّص انطباعي عمّا عداه من القادة السياسيين الذين قابلْتُهم في حياتي. . ».

«فهو لم يستمدَّ الكثير من كيانه هنا من كلماته. . ولا من سُلطتِه. . ولكنْ من واقع وجوده ومن كيفيَّة ردِّ فعلِ الكون لِهالة شخصيَّته المنظمة. . ».

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

«لقد اقتحمَ الإمام الخمينيّ قلبي وعقلي بتيّار من العاطفة التي يمكنُني أن أصفَها بيقينٍ بأنّها إيجابيّة قُصوى. . وهذا ما أفضِّل أن أُطلِقَ عليه لفظَ: الحُبّ».

«فقد كان مشحوناً بحبٍّ بَدا لي فعلاً أنه أصاب من القلب فطهَّره. . وملأَه بنعيم ما تذوَّقتُ له مِنْ قَبْلُ حلاوةً. . ».

«لقد شاءت الأقدار أن يكون الإمام الخمينيّ هو تلك الحقيقة الوحيدة التي أخذَت بآفاق أفكاري إلى مَدارِكَ أوسعَ، ومشاعرَ أكثر رَحابة، فكان الحقيقة التي طهَّرت قلبي وأنارَت لي عقلي، وتركَت في أثَرِه إحساساً من الرضا لا تخبو شدَّته. . وسيظلُّ هذا الرضا ملازماً لي حيث أكون».

«إن الإمام روحَ الله الموسويّ الخمينيّ، رغم ذلك، دليل فائق وبَيِّنةٌ سامية لقدرة الإنسان على إحراز الكرامة التامّة والكمال. . ».

«ولما كان الخمينيّ حقّاً من عباد الرحمٰن يحمِلُ بين جنبيه حقيقةَ الإسلام. . واستحقَّ أن ينال حبّاً يُضاهي حُبَّ الشيعة للاستشهاد. . لزم علينا كمشاهدين أن نحاولَ فهم هذه الثورة. . وأن نقف على مدى حكمة الله في إيصال هذه الحقيقة إلينا. . والحقيقة التي وصفتها هنا هي الحقيقة ذاتها التي يتمركز عليها تماماً مستقبَلُ الشرق الأوسط. . وإنّني اعتقد أنّه لن يدرك إنسان تَبلوُرَ مصير الشرق الأوسط، واتجاهاتِ القوى التي تشكِّل الآن أحداثَه حتى يعترف بصدقِ ما كتبتُ، وحتى يميز هذه الحقيقة»[1].

«إنَّ تصرُّفات مثل هذا الإنسان تسيطر عليها قوةُ عِلْم خارقةٌ ربّما تقوم بحساب أنشطة العالم الأكبر. . فلم تَعُدْ ذاتُ هذا الإنسان المعتاد

(1) المصدر نفسه، ص41.

تحدِّد تصرفاتِه أو تتحكَّم فيها.. لقد صارت ذاته كونيّة.. ومن ثَمَّ فإنَّ مكانةَ هذا الإنسان وقدرتهَ العقليَّة، ومستوى انفعالاتِه تعكِسُ بالضَّرورة الحقيقةَ الكونيَّة التي تتضمَّنها أحاسيسُه ومَداركُه.. أترُاني أَصفُ الإمام الخمينيّ؟».

«وما كان تقدُّم آية الله الخمينيّ نحو إدراكه لطبيعته غير المحدودة.. وطفرَتُه إلى الأحاسيس النقيَّة الطاهرة ولُجوؤه إلى الله المُطلَق.. ما كان ذلك سعادةً دون جهد.. وما تحقَّقْتُ بأسلوبق تَسام طبيعيّث بسيط؛ لا.. ما تحقِّقتُ إلاّ بعزيمة هائلة لا تُقهر.. وتَفانٍ ملتَزِم لا ينحرفُ عن شريعة الإسلام وقوانينِه..

وما من مُشاهِدٍ للإمام الخمينيّ إلاّ وأحسَّ وكأنَّ الخمينيَّ عاش منذ مَولِده حياة محدَّدة الاتّجاه تستهدف أسمى غرض من خلال أعظم التقاليد العالمية...».

«فهو منذ البداية كمشاهير الهند من القديسين مثلاً.. دأب على المعرفة.. زاهداً في متعة الشباب المعطَّلة.. وركَّز انتباههَ على غاية الحياة كلّها.. والتعرُّف الكامل على ماهيَّة النفس.. وما فَتئت أن بقيتْ ذاته غير مُطلقَة بسبب طبيعتها القائمة على الشروط والاحتمالات.. ولكنَّ ذاتيَّته الآنَ.. لجأت إلى المُطلقَ.. فما عادَ لها مِنْ قَصْدٍ سوى العمل في خدمة ذلك المُطلق.. وأقرُّ أني ما رأيت مِنْ قَبْل تعبيراً للمُطلق أكثرَ صَلابةَ ممّا شَهدتُ..».

«ويبدو أنَّ الخمينيّ على معرفةٍ بمفهوم الله على أنَّه المطلَق.. واستشهد مؤكَّداً ببعض العبارات من أربع محاضراتٍ منفصلة[1].

(1) قام الأستاذ عبد الحقّ بترجمة النصّ الإنجليزيّ وهو مترجم بدوره عن العربيّة أو الفارسية حيث مؤلّفات الإمام الراحل باللغتين، ولعلّ النصّ مأخوذ من كتاب الإمام الهامّ: «مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية».

[وأسماء الله هي.. أعلامٌ لِذاته سبحانه فلا يُدركُها إنسان.. وحتى خاتمُ الأنبياء.. أكثرُ الناس عِلماً وأعظُمهم نُبلاً لم يُحِطْ علماً بذات الله.. إنَّ الله لم يُطلِع العقول على تحديد صفته وذاته، ولكنَّه لم يحرِمْها طريق معرفته..

فإنْ كان النور أو الوجود مُطلَقاً وليس كمِثله شيء، فهو يتضمَّن بالضرورة الكمال كلَّه.. ذلك لأنَّه إذا فَقَدَ نقطة واحدة من كماله.. أمكن تحديده وتمييزه.. فإذا كان في الذات الإلٰهيّة على سبيل الجدَل نقطة نقُص واحدة لكان معنى ذلك تغيُّب نقطة من الوجود.. ولما عاد الوجود بعدَ ذلك مطلقاً.. فيصبح بذلك غير كامل.. بل يصبح عرَضاً.. ولا يعود ضرورياً.. إذ إنَّ الوجود الضروريَّ لا بدَّ من أن يكون مطلقاً في كماله وجماله.. وعلى ذلك فنحن نستعرض الأمر حتى من خلال طريقة «البرهان المنطقيّ» غير الكاملة، فإنّنا نصل إلى أنَّ الله تعالى هو «ذات الوجود المُطلق» التي هي منبعُ الإيحاءِ كلّه.. وتتضمَّن هذه الذات الإلٰهيّة الأسماءَ كلَّها.. والصفات كلها.. وهي الكمال المطلق.. الكمال الذي لا يمكن تحديدُه.. ذلك الهدف الذي من أجلهِ جاء الأنبياء جميعهم، ليسوُدوا الإنسان قدماً في هذا العالم، فيخرجوه من الظلُمات إلى رحاب النور المطلق. لقد أراد الأنبياء أن يغمروا الإنسان بهذا النور المطلق.. فتندمج الفطرة بأحضان المحيط.. لقد أُرسِل النبيّون جميعهم من أجل هذه الغاية..

إنَّ المعرفة الحقيقية.. والحقيقة الموضوعية كلَّها تنتمي لذلك النور.. فلا وجود لنا جميعاً.. ويعود أصلُنا إلى ذلك النور المطلق.. محرَّرين من غياهِب الظلام وحُجُب النور.. وحتى البعض وهُم لا يزالون في عالمنا هذا سينجحون في الوصول إلى مرحلة تتجاوز مداركَ خيالنا عن اللاوجوديّة وعن مُواراتنا في ذات الله عز وجل][1].

---

(1) المصدر نفسه، ص44 ـ 45.

«وأنا أعرف أنَّ الخمينيّ يجابِهُ كلَّ قوى الشرِّ في العالم. . وأنَّ شيئاً من خلال الإسلام يحدث بما قد يغيِّر للأمَّة الاتجاه الذي اتّبعه الغرب ولا يزال. . فالإمام الخمينيّ هو نقطة التضادّ للدنيويّات الجشعة. . وهو نقطة التضادّ للتساهل والتسامح في الانقياد وراء الملذّات واستحواذ الأنانية على الفرد. . وكلّ هذه سماتٌ سيطرت على الغرب.

«لقد تألَّق الإمام الخمينيّ بالرحمة والحيوية. . بل وبالنعيم. . . من تركيز قويّ غمرني بطاقةٍ مطهرَّة. . وشعور كان لهما أعمقُ إحساس للشكر. . .

وخلال الثلاثين دقيقة التي قضاها الإمام على المنصَّة، أحسسْتُ بخلايا عقلي وقلبي تفيضُ كلُّها بحبٍّ شافٍ».

«وإنَّ الله يدلنا على كلِّ ما نريد، ويبيِّن لنا عن وجوده وقصده الكامل من خلال مخلوق منّا».

«حتى حياتي كلُّها. . أحسستُ بمعناها يتَّضح. . واستيقظَت معرفتي بمصيري. .».

«وبدا لي الخمينيّ وكأنَّه القرآن. . . وكأنِّي بالله يرتِّل في استمرار وتلقائية ما في قلبه من كتاب وآيات بيِّنات. .».

«ربَّما كانت المرّة الأولى منذ عهد رسول الله محمد نفسه أن يُحدِثَ حكيم أو صوفيٌّ تغييراً سياسيّاً عنيفاً أدّى إلى ثورة. .».

«إن آية الله الخمينيّ قاد ثورةً مسَّت حياة كلِّ فردٍ. . ثورة راحت تصفَع سياسة الواقع في العالم. . وتصفَع الأمم المتحدة، وتصفَع مركز المخابرات الأمريكية وتصفع مناوراتِ موسكو».

«الله وحده قادر على تبرئة هذه الثورة والدفاع عنها. .».

«وستبقى إيرانُ معقلاً لمذهب الإسلام الشيعيّ. . وستبقى الأُمَّة كلُّها

مؤيِّدةً للقيم والمبادئ المستمدَّة من نظام دين عتيدٍ. . متحدِّية بذلك استكبار أيديولوجية الإنسان الغربية ومناظرات الجدل المادّية».

«لقد أدّى العلم والتقدُّم إلى عدم التجاء الشعوب إلى الله في ما يختصُّ بأحداث العالم. . ولعلَّ الله شاء أن يُذكِّرهم بذاته ووجوده. . فكانت هذه الانتفاضة الدينية المفاجئة والتي انبعثت عن شخصِ ومشاعرِ آية الله الخمينيّ. . انتفاضة لا يُمكن فهمُها إلاَّ من مركز العاصفة الإسلامية وبهدوء كامل. . أمّا أحاسيس الخمينيّ التي عبَّرت بوضوح وجلاء عن المطلق. . فقدِ انسابت في جهازه العصبيِّ من دون عقبة أو مقاومة».

لقد كان من خلال الإسلام وبالإسلام وحده أنَّ الله أحيا قوَّة إحدى رسالاته. . يقوّض الافتراضات الدنيوية النامية في الغرب والشرق، الداعية إلى إقصاء مفهوم قدرة الله عن مسرح الأحداث في العالم. . ».

«إنَّ هذه الثورة تحت القيادة الرشيدة لآية الله روح الله الخمينيّ أنقى نهضة للروح في عالمِنا اليومَ. . »[1].

«وقد قامت الثورة الإسلامية نتيجةً لتفوُّق الإمام الخمينيّ وسُمَوّه. . ».

«فليس هناك قائدٌ معروف آخَرُ لِديانة أخرى مشهورة حتى البابا. . ليس هناك مَنْ يُداني الإمام الخمينيّ في شدّة القداسة التي يتألّق بها».

«ما من تجربة تساوي شيئاً مما حدث لي اليوم. . فإنْ تفتحْ قلبَك بحقٍّ لتستقبلَ بركات آية الله الخمينيِّ، فإنَّ ذلك يعني أنَّك رأيت انعكاس الله ذاته، إذ هو يتمثَّل فقط من خلال الجهاز العصبيِّ للإنسان. . لقد حصلتُ على هذه البرَكة. . إنَّ الله ذاته يُعلِّمني ما لم أكن أعلم. . من

---

(1) المصدر نفسه، ص72.

خلال شيء مُطلق ينساب من دون انقطاعٍ في أحاسيس الإمام الخمينيّ وشخصيَّته. .».

«وخرج الخمينيّ من باب منزله. . ومرَّة أخرى هبَّت رياح الطاقة الإلٰهيّة واندلعت قوّة الحبِّ والمهابة التي سَمَت إلى مستوى الكونية. .».

لقد استرسلتُ في نقل هذه الكلمات المعبِّرة لإنسان من المفترض أن يكون معادياً للإمام الخمينيّ بسبب قوميَّته كأمريكيٍّ وديانته كمسيحيٍّ، وبسبب الأزمة السياسية العاصفة في عملية احتجاز أعضاء السفارة الأمريكية. . ومع ذلك كلّه نَجِدُ الكاتب الأمريكيَّ يتأثر بشدَّة بشخصية الإمام الإلٰهيّة حتى أنّني لم أستطع مقاومة الكشوفات المذهلة للكاتب وسحر كلماته المعبِّرة. .

ربَّما يوجد مَنْ تأثَّر بالإمام لهذه الدرجة وأكثر، لكنَّه أخفق في التعبير كإنسان تموج في أعماقه مشاعرُ فيّاضة بالحبِّ أمام عجز في التعبير عنها. .

ثورة الحبّ الإلٰهي/ قبسٌ من عاشوراء:

إنَّ هذه السطور التي تبدو كأنَّها تفتقد المنهج إنّما تجسِّد عجزاً في إيصال فكرة أنَّ الإمام الراحل، قد اكتسب قدرة الأنبياء في التغيير، وأنَّ هناك قدراً من خليل الله إبراهيم، مِنْ كَليم الله موسى بن عمران، من روح الله المسيح بن مريم، ومن حبيب الله محمد بن عبد الله. . يتبلور في أعماقه التي تضطرم بالحقيقة المطلقة.

أجل، ذلك كلُّه تجدَّد متألِّقاً في روح الله الموسويّ الخمينيّ. . مع تأكيد ما يشغلُه الإمام الحسين من مساحة كبرى في شخصيته.

أجل، هذه سطور مرتبكة، وإنّي لَأعترفُ بإخفاقي في التعبير عن الإمام الراحل. . بالرغم من أنَّ اكتشافي له يعود إلى عام 1977م عندما

وقع في يدي كتاب: «موقف الخمينيّ تجاه إسرائيل». . وقد أَلهَب وجداني موقفه الحازم. . وتأييدُه المطلق للحقّ الإسلاميّ الفلسطينيّ في وقت صرَّح فيه زعيمٌ فلسطينيّ: «لقد سقطَت فلسطينُ من الذاكرة العربية».

نرى مَنْ الذي أعاد فلسطينَ ليس إلى الذاكرة العربية والأُمَّة الإسلامية، بل إلى ذاكرة العالم كلَّه كقضيّة إنسانية؟!

أليس هو الخمينيّ؟

وعندما نقترب منه لنكتشف روحَه سنجدُ في طواياه الحسينَ بملحَمة عاشوراءَ الخالدة. . وسنكتشف أنَّ الحسينَ يشغَل مساحة هائلة في روحه الخضراء.

إنَّنا نستطيع أن نُسرجَ فانوسين يلقيان بعض الضوء على هذه المساحة الشاسعة. . الأول يقترن بلقائه مع المَرجِع الكبير المرحوم السيد الحكيم أيام وصوله إلى النجف في منفاه الثاني بعد تركيا، ونحن نقتطف منه ما يتعلّق بصُلب المسألة.

الإمام الخمينيّ: «. . . وفي منفاي بتركيا زرتُ قرية لا أذكر اسمها الآن؛ وأخبرني الأهالي هناك أنَّه عندما كان آتاتورك منهمكاً في الحملة على الدين، اجتمع العلماء واتخذوا قرار المواجهة ضدَّ أتاتورك الذي قام بحصار القرية وقتل أربعين من علماء تركيا، ولقد شعرتُ بالخجل، وفكرتُ في نفسي إذ كيف يقوم علماء السنَّة وهم يَرون الخطر محدِقاً بدينهم ويقدمون دماءهم رخيصة، بينما يشهد علماء الشيعة أخطاراً عظيمة تهدِّد الدين فلا نُصابُ حتى بالرعاف! أمر مخجل حقّاً. .

السيد الحكيم: ماذا ينبغي فعلُه؟ لنحتملِ الأثر أوّلاً، وإلاَّ ما جدوى القتل؟

الإمام الخمينيّ: . . لِندعِ التاريخ يسجِّل أنَّ الدين لمَّا تعرَّض للخطر فإنَّ بعضاً من علماء الشيعة ثاروا وأنَّ فريقاً منهم قتلوا.

السيد الحكيم: ما جدوى التاريخ؟ نحن نبحث عن الأثر.

الإمام الخمينيّ: كيف لا يكون للتاريخ فائدة؟! ألَم تقدِّم ثورة الحسين خدمةً للتاريخ؟ ألم يكن هناك جدوى من ثورته؟!

السيد الحكيم: ما هو رأيك في موقف الحسن؟ إنَّه لم يقم بثورة؟

الإمام الخميني: لو كان للإمام الحسن أنصارٌ مثلما لديك، لثارَ. ولقد نهض بالأمر في البداية، ولمّا رأى أنصاره يبيعون أنفسهم وضمائرهم لم ينتصر. . أمّا أنت فلكَ أنصار في كلِّ البلاد الإسلامية.

السيد الحكيم: ولكنّي لا أرى من يتبعُني لو أقدمتُ.

الإمام الخمينيّ: إذا قمتَ بالثورة فأنا أوّل من يتبعُك.

السيد الحكيم: ابتسامة وصمت»!![1].

وخلال اللقاء نشهَد الاستخدام الواسع لمفردة الثورة في حديث الإمام بينما لم يستخدم مُحاوِرُه هذه المُفردة حتى مرَّة واحدة!

وهذا اللقاء معروف في بداية وصول الإمام إلى النجف بعد قدومه من تركيا. أما الإضاءة الثانية فتتعلَّق بلقاء الإمام الشهيد محمد باقر الصدر الإمام الراحل قُبَيْلَ غليان الثورة في إيران، وربّما في أواخر عامٌ 1977م، وهو عام حاسم أيضاً في تاريخ العراق، لأنّه شهِد انتفاضة شعبية كبرى في صَفَر، وحاصرَت الدبّابات والدروع مَدينتي النجف وكربلاء، واعتُقل الإمام الصدر حينَها.

والإمام الصدر كان ينهض بمشروع ثوريٍّ كامل آمَن به في آونة

---

(1) «كوثر»، ج1/ 199، كتاب توثيقيّ باللغة الفارسية حول مواقف الإمام الخمينيّ.

مبكّرة جداً، وكان يزداد إيماناً كلّما ازداد حكم البعث العراقيّ ضراوة ووحشية[1].

وفكرة المشروع الصدريّ للتغيير أن يقوم بإلقاء خطاب يهاجم فيه زمرة البعث والعصابة الإجرامية المتسلِّطة، ويجرُّها إلى مواجهة دامِيَة في مرقَد الإمام عليٍّ حيث يخطب، وعندما يسقط مضمّخاً بالدماء عندها يتحطَّم طوق الخوف الذي يكبِّل الشعب العراقيّ.

وواضحٌ أنّ الفكرة هي استلهام عصريٌّ لخطوة الإمام الحسين في ملحمة عاشوراءَ الخالدة:

«يمَّم الصدر وجههَ صوبَ الخمينيّ، الرجل الوحيد الذي يفهم لغة الصدر..

أصِغى الإمام لحديثٍ عجيب وهزَّته الكلمات الثائرة تنساب مع الجِراح..

يا لَهَوْل المشهد.. الصدر يخطُب في أُمَّة من الناس.. يقاوِم ويهاجِم، ثم يسقط شهيداً.. تتدفَّق دماؤه طاهرةً تلوِّن الأرض بلوْنِ الشفق..

سكت الصدر، وظلَّ الخمينيّ مطرِقاً برأسه.. تُرى ماذا سيقول؟ وبعد لحظات صمتٍ مدوِّية تمْتمَ الإمام:

ـ لا أدري!!

إنَّ المرء لن يتوقَّع جواباً أبلغ من هذا.. فيه حزن الأنبياء.. إنَّه يدري ويقول: لا أدري.

ونهض الصدر ينوُء بثقل الرسالة..»[2].

---

(1) وهذا المشروع معروف لكلِّ من أرّخ أو شَهد عن قربِ شخصيةَ الشهيد الراحل.

(2) «الحسين يولد من جديد»، ص88.

والآنَ لِنعدْ إلى موسم الحجِّ في عام 60هـ، الإمام الحسين سبطُ النبيّ (ص) على سفوح جبل عرفات يمدُّ يده باتجاه الكعبة رمز التوحيد.. هناك تتألّق فأس إبراهيمَ الذي هشَّم وُجوه الآلِهة المزَّيفة.. ولو أنصتْنا لَسمِعْنا كلماتِ الحسين.

ـ «إلٰهي كيف يَستدلُّ عليك بما هو في وجوده مُفتقِر إليك؟!

متى غبتَ حتى تحتاج إلى دليل يدلُّ عليك؟!

ومتى بَعُدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟!

عمِيَتْ عينٌ لا تَراك..».

وسنسمع أيضاً:

ـ «ماذا فقد مَنْ وَجَدَك؟

وماذا وَجَدَ مَنْ فقدك؟!»[1].

ومن المؤكد أنَّ تأملاتٍ عميقةً في يوم عاشوراءَ، وهو أطول يوم في تاريخ الإنسان، سيُضيء مساحاتٍ من تلك الروح الكبيرة حتى يمكن القول: إنَّ اكتشافَ الإمام الراحل مَنوطٌ باكتشاف سيد الشهداء.

إنَّ ثورة روح الله الخمينيّ هي الزلزال الذي أعاد إلى مسار التاريخ الإنسانيّ انتظامه على أَثَرِ القلق الرهيب الذي اعتراه بعدَ حربين مدمِّرتين، وانسلاخ الإنسان من هويته الإنسانية.. إنَّها ثورة الحبِّ الإلٰهيّ من أجل افتداء البشرية والذوبان في المطلق..

إنَّها قبَسٌ من عاشوراء..[2]

---

(1) دعاء الإمام الحسين في عرفات، «مفاتيح الجنان»

(2) نشكر لإدارة فصليّة «المنهاج» لمُوافَقتهم على إعادة نشر هذه الدراسة ضمن هذا الكتاب..